

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِيِّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

تَرْجُمَةً لِمَوْلَانَا

مَكْتَبَةُ - لَهْكَانَ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِمُؤَلِّفِهِ

الْحَكِيمُ الْأَلِهُمِّيُّ وَالْفَيْلَسُوفُ الْأَرْبَابِيُّ

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِيُّ

مُجَدِّدُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول



من السفر الثالث

جمهورية إيران الإسلامية

مركز بحوثات كاسبيوتري علوم اسلامي

الطبعة الرابعة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

دار احياء التراث العربي

بيروت

جمهورية إيران الإسلامية

مركز بحوثات كاسبيوتري علوم اسلامي

جمهورية إيران الإسلامية

السفر الثالث في العلم الالهي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله (١) الذي أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات ، وأشرق بنور ذاته عوالم
الآيات ، وهوية الممكنات ، أبدع الجواهر العقلية الثابتة (٢) عن شعاع ذاته ،
وأنشأ نفوس السموات من تجلي اشراق صفاته ، وخلق صفحات الأجرام العلوية والسفلية

(١) في كلامه (س) في مقام الحمد . بملاوة كثير من المحسنات الذاتية والمرضية للخلق
والمنوية كالبراعة بالنسبة الى الفن والكتاب والطالب ونحوها . سنة مراعات الظن
من وجوه :

كالجمع بين الذات والصفات والافعال والاثار ، والجمع بين الازالة والاشراق والتور
الشعاع والتجلي والتطور ، والجمع بين الابداع والانماء والتكوين والخلق والجلد
الصنع ، والجمع بين العقل والنفس والجرم والسورة والاستعداد ، والجمع بين الصفة
والكتابة والكلمة والقراءة والتنزيل والحكم والشفاعة ، وقس عليه مقام الفكر والسرور
وما بعدها ، والتعبير بوجوب الوجود والاشراق بالتور اشارة الى تنافر لسان الطالبين
(المعاني والاشراقية) فان اولئك يبررون من الحق الحقيقي (تعالى شأنه) بواجب الوجود -
والوجود الحقيقي ، وهؤلاء بنور الانوار والتورالشيء - س قد

(٢) أشار بالثبوت الى أن المراد بالجواهر العقلية شهادات ماهياتها ، فان وجوداتها
من شعاع ذاته ، وكذا في النفوس ، وانما قال في القول : «من شعاع ذاته» وفي النفوس أتى
بالصفات لان القول من مقتضى الربوبية والنفوس لها متعلق بمالم السورة : ويمكن ان يكون
المراد بالصفات : القول لانها الصفات العقلية - س قد

لكتابة كلماته ، وكون أسباب الحركات (١) وأدوار الكائنات لترادف رحمائه ، وتجدد شئون آلائه ، وخيراته ، وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعداً لتحمل أماناته ورسالاته ، ومظهراً لعبائب أسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته ، وحاملاً لمصحف آياته ، وقارئاً لكتابه المنزل ، محكماته ومتشابهاته ، أشكره على سوابغ جوده و انعامه ، ومواهب حكمه و الهامه ، و شمول احسانه وسطوع برهانه ، وأسلمى على محمد ﷺ عبده المنذر المعلم ، و نبيه المبشر ، الذى اوتى جوامع الكلم ، (٢) ، بعثه بالحق بشيراً ونذيراً ، وجعله داعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وآله المصطفون الاعلون خزنة أسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين ، وابواب الوصول الى جوار رب العالمين .

وبعد : فهذا شروع فى طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات (٣) وتحقيق وجود المفارقات والالهييات ، المسمى بمعرفة

(١) المراد بالحركات : الاستكمالات الطولية ، وبالاسباب : الاسباب الارضية ، لان السموات قد ذكرت قوسها واجرامها ، والثأبىس غير من التأكد ، وايضاً استعمال التكوين (و هو الابداع للشيء المسمى بالمادة و المدة) مانع لان الافلاك مختزومات و منهئات لامكونات - من قده

(٢) اثبات جوامع الكلم القرآنى التعدينى اياه حكاية - بمقتضى تطابق العوالم من جامعية وجوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجودية الافاقية والانسية وكيف لا و روحانيته (س) العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطولية والمرضية ، وخلق من فاضل طينته طين العقول الارضية وفى الوحي الالهى ديس ، اشارة الى جامعية الانسان الكامل المعنى لان الياه اشارة الى المراتب العترالتي هي الخمس النزولى والخمس الصعودى ودالسين والمعادلة زهره و بيناته اشارة الى الانسان الكامل المتبادل قوتاه (العلامة و المسالة) اى المراتب المعرف من الوجود منطوية فى الانسان - من قده

(٣) يعنى فى الامور العامة من العلم الكلى ، و الالهى بالمعنى الاعم يبين احوال الواجب بالذات والممكن بالذات على الوجه الكلى ، اذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى لواجب الوجود مثلاً .

مقدمة المؤلف

الربوبية والحكمة الالهية ، ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاهم من عباده هو الذي ساء الله في كتابه المنير بالخير الكثير (اعني الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية . ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى ، ويتمتع بها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة ، وكل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكراً واحساناً) فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده ، وعلمه من لدنه علماً ، و افاده قوة في هذا العلم يشي به في ارض الحقائق ، وبوراً تهتدى بعفي ظلمات البرازخ السفية وجناحاً يطير به الى اوج العوالم العلوية ، و بحيرة أراه بها ملكوت السموات و الارض كما قال (تعالى) :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين »

ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ، ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته (امتثالاً لقوله تعالى) :
« واما بنعمة ربك فحدث » واستلزاماً بالمزيد احسانه كما ذكره « لان شكرتم لازيدنكم » من ايضاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها المباد ، ويثرّب عليها صلاح المعاد .

لغني هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المال ، فان يسر احد فقد حصل له الخير الاثم والكمال الاعم ، وان سطره في كتاب فيه الاجر الجزيل والذكر الجميل ، فيوشك ان يجعل من وورثة جنة المتقين ، وان يكون له لسان صدق في الآخرين ، وذلك لان ارشاد ابناء الجنس (١) (من الطالبين) من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين ، (سلام الله على بيئنا وآلهم وعليهم اجمعين)

واما في الالهي بالمضي الاخص فيبحث من ممنون هذا العنوان الكلي اذ ثبت وجوده صفاته وافماله وذلك لانه يجوز العك في وجوده في مع التطلع باحواله و لوازمه كما قرر في الكلام ايضاً انه يجوز التطلع بأن منافع العالم عالم قادر مريد ونحو ذلك مع العك في وجود المانع - من هذه

(١) لم يقله ابناء النوع ، اذ المراد الجنس اللغوي اولاً لاشارة الى ما هو التحقيق من أن الانسان جنس بحسب الباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق في مباحث المبادئ من هذه

فقد جالت في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ، ففى ما وصى الله الى أيننا آدم عليه السلام ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عمال الارض بالصنائع ، ومن استنبط علماً ودونته فى كتاب فهو بمنزلة آدم عليه السلام وقوله (س) لىماذ « لان يهتدى الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها » واما لذلک كثيرة ، يطول الكلام بذكرها ، ونحن بمون الله وتوفيقه قررنا قوايين هذا العلم ، وشيدنا مبادئه ، وأوضحنا سبيله ، وبيننا دليله ، وأحيينا رسوميه بعدما اندرس ، وأحكمنا بنيانه بعدما اطمس ؛ وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقاً ، وأبطالنا ما كان باطلاً ، وان كان قدماؤهم لىكواهم على مسلك الانبياء قلما اخطوا فى المباني والاصول المهمة ، وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم ونفى القدرة من البارى وعدم العلم منه بالجزئيات والكرار الحشر الجسمانى كل ذلك (١) اقترأ عليهم ، والله اعظم

(١) نعم قالوا بطل المسئلة الاولى بعدم انقطاع فضله (تعالى) وعدم نفاد كلماته وعدم افول نوره اذ لا وابداء او ما شئت فغيره . واما العالم فحدوده يمتنى عليه اثبات الصانع (تعالى) عند الصليين . ودثوره يمتنى عليه وصول المعجزات والبلوغ الى الناءات ، فكيف ينكرها من يدعى الحكمة والمعرفة ١١ فلى كل من الحكيم والملى ان لا يجعل نفسه عرضة لقول القائل : دحفظت شيئا وفاهت عليك اشياء ، وقالوا بطل الثانية : بعدم القدرة المبرعنها بالامكان و صحة الفعل والترك . واما القدر . بمعنى كون الفاعل بحيث ان شاء فليد ان لم يشأ لم يفعل . فهم ينادون بكيف ١٢ وكثير من المتكلمين قالوا : « بالقدرة الزائدة والحكمة قالوا : « بالقدرة الذاتية ، وقالوا بطل الثالثة : بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علماً انفعالياً متصوراً . واما العلم بها من السبب علماً فعلياً فهم مصرحون به وقالوا بطل الرابعة : بعدم بقاء خاصية انشاء النبوية بساى نبوية ، لاستلزام البقاء عدم البقاء ، ووقوع الدثور فى نفاة القرار وتلك عيبى القادر .

واما انعفاء حقيقة الجسم وجوهره . بحيث لو رأينه لقلنا : انه الذى كان فى الدنيا بعينه الا انه كان دنيوياً وفى النشاء الباقية صاراً غروباً متكلاً فى جوهره . فهم متسلبون فيه كما يظهر لكل ذلك لمن تصنع كتب هذا الحكيم المحقق . س. قدس

واما المتأخرون منهم كتواب المشائين ، وسائر المحدثين ، فقد وقع لهم سهو عظيم ، واغلاط كثيرة في الالهيّات وكثير من الطبعيّات من المطالب التي لا يمتدح الخطأ والنسيان فيها من الانسان ، ولا ينجو من عذاب الجحيم فيها ابداً ، اذا كل فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد ، وقد ضل ، وغوى وانصرف عن طريق المسرى والمأوى ، والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ، ولا يبالي اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ، ولا يتوجه في كل باب الى من قال ، بل الى ما قيل ، كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام ، انه قال : « لا يعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف اهلته » ومن لم يقصد في تحقيق كل حيلة وتنقيح كل مطلوب ، الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى في ارشاد طالبه زكي ، او تهذيب خاطره فقي ، فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذي او ماناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائنهم بامراض باطنية أصيبت اطباء النفوس عن علاجهم ، حتى خطب النبي الهادي (عليه وآله السلام) بقوله (تعالى) : « انك لا تهدي من احببت » (١) لاجرم لما شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي ما زادهم الانفوراً واستكباراً في ادمع ، حيث لم يظفر وامنها بطائل ، ولم يصلوا الى حاصل وقائهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالامثال السمية والمناهج الشرعية ، فصاروا راجعين (٢) بخفي حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الضرمان العظيم ، والحرمان الاليم ، وليس للحكيم الرباني مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ، ولا مع اشباههم نداء وخطاب ، كما قال (تعالى) « ولقد آتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » وقال ايضاً : « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » وكيف يؤمنون بالغيب ويقررون به ؟ ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة

(١) اي كل من شئت بما انت انسان يعرى وهذا الاحباب والمشيئة (ص) بالنسبة الى -

مظاهر النور (مثله اي جهل هو داي لهب) (انما هو لاجل دخولهم في عموم الاوامر ، فان اوامره ارادته ومشيت ، ونواحيه كراسته ، ومنه قوله (ع) : « امر الله اهل بيته بسجدة آدم ولم يشأ » - سقته

(٢) « رجع بخفي حنين » مثل يضرب في الرجوع بالخفية والحرمان - اميد

شروطاً واسباباً (كاشحاح الصدر (١) وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي ، وحدة الذهن ، وسرعة الفهم ، مع ذوق كشفى) ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوى نور (٢) من الله ، يوقد به دلائماً كالقندبل وهو المرشد الى الحكمة ، كما يكون المصباح مرشداً الى مافى البيت ، ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلاً عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ، ومن كان لفهم وادراكه لم يكن له حدس كشفى ولا في قلبه نور ، معنى بين ايديهم وبإيمانهم فلا يتم له الحكمة ايضاً وان سدد من اطرافها شيئاً واحكم من مقدماتها شرطاً « ومن لم يجعل الله له نورا فجعله من نور » .

ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التي حاولنا المشروع فيه هو الفضل اجزائها ، وهو الايمان الحقيقي بأشياء ياتى اليوم الآخر المشار اليه (٣) في قوله (تعالى) والمؤمنون

(١) اي سمته فلا انكار له على الاشياء من حيث انها كتبت بقلم صنع الله ، بخلاف ضيق الصدر فيقتضى على وجود الفاجر فضلاً عن الكافر مثلاً ولولم يقتض بلانه والمراد سلامة الفطرة : سلامة مادته ، واعتدال مزاجه ، وطيب طبيئته ، وجودة الرأي : استقامة سليقته ، وذوق ، ذوق الرفاق ، وبالكشف : الكشف عن النظريات ، وبعينه ثانياً بالحدس كما في الاحكام التي لا مجال فيها للفكر واسع ، كما في السماويات وقضاياها ، وكذا في الحدس مقابل الفكر - من قد .

(٢) والسنة في هذا الباب هذا : ومن هنا ورد في المأثورات من الائمة (عليهم السلام) « عرفت ربي بربي » وقبل اعرف « عرفت ربي » قال : « بواردات ترد من ربي على قلبي » ويناسب المقام ما قيل :

اذا رام عاشقها نظره ولم يستطعها فمن لطيفها

• • •

اصارته طرفاً وآها به فكان البصير بها طرفها

من قد

• • •

(٣) فان الايمان الحقيقي هو التمديق اليقيني ويدخل في الايقان بالله الايقان بصفاته

كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً» وهو مشتمل على علمين شريطين: أحدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات، وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما، فقال (جل ثناؤه) في مدح الناظرين في خلق العالم، وعافيه من عجائب الخلق، وبديائع الفطرة، الدالة على عظمة المبدع وتوحيده: «ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما علقت هذا باطلا» وقال في مدح الناظر في أمر نفسه، والمزكى لها عن الأغشية المادية: «ولفس وما سويها فألهمها سمورها وتلقوها قد بلح من لحيها وقد خاب من دسها» وذهاب المرصين عن التأمل في حكمة الله وآياته، والتفكير والتدبر في عجائب مصنوعاته، والذكر، في كثير من مواضع كتابه العزيز، كقوله «ولكن سألهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علماً وتفكيراً، بل أخذوه تقليداً وتلقياً وكقوله «وكأن من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون» فذمهم الله لأعراضهم عن الحكمة، و«وبنهم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور وخفيات الأسرار المكنونة في عالم الخلق والأمر، وقال «ما أشهدتهم (١) خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً» إشارة إلى نفي هذين العلمين عنهم، وأنهم مضلون لأجل ذلك، وأن المضلين ليسوا على شيء من الحق، وما ضلوا وأضلوا إلا بعد أن

وفي الايقان بملائكته الايقان بالمقول الطولية والمرضية، وفي الايقان بكتبه الايقان بالنفوس الكلية والمنطقية، وفي الايقان برسالة الايقان بالمقول المساعدة، والايقان بالمعاد من قده.

(١) نفى العلم بالمبدء اذ عدم العلم بالآخر من حيث هو أثر هو عدم العلم بمبده لان الاثر يشابه صفة مؤثره؛ وآثار قدراته مطابقة لما في عمله، وقوله: «لا خلق انفسهم» نفى العلم بالمعاد لان مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الانسانية وقوله: «ما كنت متخذ المضلين عضداً» لانهم يتخذونوه عضداً، يدل بعض من الكل من قده.

جهلوا ، وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكباراً ، وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين .

فأذن البرهان والقرآن اتفاقاً جميعاً على أن تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية (اعنى العلم بالمبدء والمعاد) هو الفوز بالبقاء الابدى ورفضه منشأ الخسران السرمدي .

وانا قد قدمنا اليكم بالخواني في الطريق ١ من انوار الحكم ولطائف الكلم ، مبادئ عقليات ، وضوابط كلييات ، وقوانين ميزانية (١) واحكاماً ذهنية ، هي مقدمات ذوات لطائف جمّة ، ودرجات للمسير الى الله بقدم الفكر والهمة ، وهي مدارج للارتقاء الى معرفة الالهية ، والاهتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته الواجبية ، ومجاورة المقدمين ومنازمة اهل الملكوت والملائين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ، ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين .

فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتغاؤها ليس الا من عند الله ، حيث اودعها اولاً في القلم العظيم واللوح الكريم . وقرأها من علمه الله بالقلم ، ما لم يكن يعلم وكلامه بكلماته ، وألهمهم محكم آياته ، وهدهم بنوره ، فاصطفاه ، وجعله خليفة في عالم ارضه ، ثم جعله اهلاً لعالمه العلوي وخليفة لملكوته السماوي فهذا العلم يجعل الانسان ذاملك كبير لانه الاكبر الاعظم الموجب للفنى الكلى ، والسعادة الكبرى ، والبقاء على افضل الاحوال ، والتشبه بالخير الاقصى ، والتخلق باخلاق الله (تعالى) ولذلك يورد في بعض المسحفات المنزلة من الكتب السماوية ، أن نقال سبحانه: يا ابن آدم خلقتك للبقاء ، واناحى لاموت اطعنى فيما امرتك ، وانته عما نهيتك اجعلك مثلى حيا لاتموت وورد ايضا عن صاحب شريعتنا (ص) في صفة اهل الجنة انه يأتى اليهم الملك فاذا دخل عليهم لاولهم كتاباً من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله ، فاذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

(١) اى مادة او منطوية ، ولكن يراد مادة القياس ، كما فى صناعة البرهان اذ لم

يتكلم فى سور الاية - سرقه .

يموت (١) الى الحق القيوم الذي لا يموت ، اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم
تقول للشيء كن فيكون ، فهذا مقام من المقامات التي يصل اليها الانسان بالحكمة والعرفان ،
وهو يسمى عند اهل التصوف «مقام كن» ، كما ينقل (٢) عن رسول الله ﷺ في غزوة
«تبوك» فقال : «كن أباندا فكان ما ذكر ، وله مقام فوق هذا ، يسمى بمقام الداء في التوحيد ،
المشار اليه بقوله (تعالى) في الحديث القدسي «فاذا أحببته كنت سمعه الذي به
يسمع ، وبصره الذي به يبصر» (٣) الحديث وسينكشف لك في هذا السفر بيان هذا
المطلب بالبرهان ، ويطبق اليك معرفة العلم الذي من اجله يستوجب من علمه وعمله موجبه
ثلاث البهجة الكبرى ، والمنزلة العظمى . فافهم واغتم به ، وكن مسعياً ولا تلقه الا الى
اهله العامل بمقتضاها موجبه بالعمل به هو الزهد في الدنيا والازاد للآخرة من التقوى ،
وكتا بمنزلة من سهل طريقا وعرا (٤) فارال الشوك والحجارة ، وسهل حزوتها ليهندي
فيها من رشاء من عباده بواشئولي الصل والهداية ، ويدهم فاتيح الخير والحكمة ، وعنده
خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون :

(١) هكذا في النسخ ، والاوولي ما في سفر النفس حيث نقل فيه : « من الحق القيوم
الى الحق القيوم » وهو ارفق ببيان مكاتب العرب حيث يكتبون في اول مکتوبهم مثل قولهم :
« من زيد بن عمرو الى بكر بن خالد » - س منه

(٢) كان ، ابودر ، ممن خرج مع رسول الله (ص) الى « تبوك » فلما مضى سائر الجاه
سيره فاحذ متاعه وحمله على ظهره ثم خرج يشبع أمرو رسول الله (ص) ماشيا وتزل هو (ص)
في بعض منازل فتنظر ناظر من المسلمين فقال : « يا رسول الله ان هذا الرجل يمشي على الطريق
وحده » فقال (ص) « كن ابادر » فلما تأمله القوم قالوا : « يا رسول الله هو والله ابودر » سهر
ابن حاتم ج ٤ ص ١٧٨ - هامد.

(٣) هذا مقام قرب النوازل ، واما في مقام قرب الفرائض فهو على (ع) ادن الله
الواحدة وعين الله الباطنة وبه الباسطة . س منه

(٤) الوعر : الصلب ضد السهل ، و الشوك : ما يخرج من ابناء شجها بالابر ، و
الحرونة : غلاظة الارض وشدها .

الفن الأول

فيما يتعلق بأحوال المبدء وصفاته وأحوال مواقفه

الموقف الأول

في الإشارة إلى واجب الوجود (١) وإن أي وجود يليق به وإنه في غاية الوحدة والتامة وفيه فصول

(١) لعلك تقول : هو (تعالى) احتجب عن القول كما احتجب من الإصرار ، فكما لا يناله الإشارة الحسية والمعنوية والوجوب كذلك لا يناله الإشارة العقلية ، فاعلم أن هذا النوع من التنزيه فرع باب التعطيل ، وربما يرى من هو باعتماد نفسه من المنزعة ، وهو في الحقيقة من المخطئة ، إذا سمع من القوم علم الذات وعلم الصفات وعلم الأفعال قال : علم الذات لا معنى له فإن ذاته (تعالى) لا تكنه كما سرح به الحكم نفسه ، ولم يدرك لهذا الكلام معنى ومقاماً فبهذا . وأن هذا الفن يناسب الخطباء في المقام المصلاحي مع أن «الخطيب الراعي» المثير لمثير التفكير لم يهتك في هذا ، بل فرد وصدق ، فقال في بعض كتبه : «إن العلم بالله وسماته وأعماله أشرف العلوم ، وعلى كل مقام منه هذه الفك ، فاعلم الذات عليه هذه أن الوجود عين ماهيته وأزائده عليها» إلى آخر ما قال .

فلم يفقه هذا الممثل أن إثبات ذات واجب الوجود لو أن ذاته من شئتي الوجود والماهية شئتي الوجود لأشبهت الماهية أو غير ذلك ، من علم الذات ومن معارف الذات ، لأن علم الصفات والأفعال بالهبة ، ومع ذلك ليس اكتناهاً للذات ومن الذي شرط في العلم والمعرفة الاكتناء .

فليعرف هذا الممثل في حديث الإشارة أن على وجه المذكور قضا وحلا .

أما النقص فتقول : تذكره أيضا إشارة وإن يزعم أنا تذكره بالمفاتيح ، صفاته عين ذاته ، وإن كانت غير ذاته فمن البين أن الصفة لا بد لها من الذات إشارة .

وأما العمل فكما أشرنا إليه سابقا بأن معرفته بنور مستشار مندوبين بصيرة في الحقيقة

لا يعرف ذاته إلا ذاته .

الفصل الاول

في اثبات وجوده والوصول الى معرفته ذاته

واعلم انّ (١) الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ، ولكل وجهة

توحيدية اياه توحيدية . . . ونعت من ينعتة لاحد

اى من حيث انه ينعت بقوة فقه وبهجرة ذاته الامكانية ، وبوجه آخر الادارة العقلية الى اسمائه ولكن بحيث يمرر الاحكام من العتوانات الى المعتبرون ، فلا وجود للعتوان بما هو عتوان الا ظهور المعتبرون ، و الاسم لغير المسمى بوجه وعينه بوجه لها اعتبار ان وجهه آلة لحاظه وانه هو فتذكره تذكره ، لا تذكر غيره ، ومعرفة معرفته ، لا معرفة سواء ، بل الوجود اللفظي والكتبي لاسمائه (تعالى) ظهوراته وظهور الغية ليس مبايناه .

نعم اذا اخذت العتوانات ملحوظات بالذات لآلات اللعاط للمعتبرون فليست هي هو وحينئذ ملحوظة مثلكم مردودة اليكم في ادى مباينها ووافق تصاويرها - منقده

(١) اعلم ان لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقة اهل النظر ويناسب ما هو بسدد بياحه من ذكر براهين الحكماء على المطلوب ، وباطناً (قد لم يبح اليه) يناسب سرب اهل الفوق .
اما الظاهر فهو ان المراد بالطرق الكثيرة طرق الوجود و الامكان و المحدث و الحركة وغير ذلك وبالفصائل والجهات كونه (تعالى) صرف الوجود وكونه واجبا منتهى سلسلة الامكانيات وقديما محدثا للمحادثات ومحركا (غير متحرك) للمتحركات وغير ذلك و لكل طائفة من اهل النظر ملك منها وطريقة الوجود اسدواشرف .

واما الباطن فهو ان قوله . « ان الطرق الى الله كثيرة » يكون تلخيصاً الى قولهم : « الطرق الى الله (تعالى) بعد انتفى الخلق » ويكون التفاصيل والجهات اسماؤه الحسنى و صفاته العليا ، ويكون المراد بقوله (تعالى) : « ولكل وجهة » وقوع كل ماهية من الماهيات وعين من الاعيان الثابتة تحت اسم كظهورية الملك للمبوح القدس ، والملك للدائم الرفيع ، والحيوان للسميع البصير ، والجان لطيف الخبير ، والانسان الله ، وهكذا ، وتولى كل منها لكل ان يبدعها ، فالحيوان مثلاً عبيد السميع البصير ، والملك عبيد المبوح القدس ؛ وقس تناظرهما عليهما .

هو هوليها لكن بعضها أوثق وأشرف وأبور من بعض ، وأسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي (١) لا يكون الوسط في البرهان غيره ، بالحقيقة ، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل (٢) «الصديقين» الذين يستشهدون به (تعالى) عليه ، ثم

وأما الإنسان ، سيما الكامل فهو عباد ، وهو المظهر الآتم ، بل الاسم الأعظم ، فطريقته الطريقة الأوسع الاسم أن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم . سرقه

(١) وهو مع ذلك برهان إني ، ساك فيه من بعض اللوازم ، وهو كون الوجود حقيقة متككة ذات مرتبة تامة صرفة ، وناقصة مشوبة إلى بغير آخر من اللوازم ، وهو كون المرتبة التامة الصرفة منه واجبة الوجود ، والذي ذكره (ره) عن أن الطريق فيه عين المقصود وألفه يلو كما من ذاته (تعالى) إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته ثم من صفاته إلى أفعاله ينتهي أن يحصل على أن هذا البرهان الآني من بين سائر البراهين الآنية (في هذا الباب) أشبه بالعلم من غيره ، والا ، فلامنى لعملية الذات بالنسبة إلى نفسها ولا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عنها ، وكذا لامنى للسلوك النظري من العرف إلى نفسه ، ولا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه . هذا - طمطمظه

(٢) والصديق «مبالغة الصادق» وهو ملازم الصدق في الأقوال والأفعال والتصور والجهود مع الله ومع الخلق ، فقد أوسى (فقه) إلى أن الطرق الأخرى كأنها لا تعلم من كذب لان من لم يخلق بحقيقة الوجود - التي هي بينة المأينة والهليلة - هي أظهر الظواهر وأوسع الواسعات كما أن مفهومها وعنوانها أبعد البدييات وأعم الملمات ، وهي أول الأواكل في الخارج كما أن مفهومها أول الأواكل في الزمن كما عبر الشيخ في فصله منه لبيان بعض أحكام مفهومها بقوله : وفي الفقه من أول الأواكله وعلق بغيرها من الحوادث والأمكن والمركبة ونحوها من الأختفاء ، ورأي المباحيات التي شأنها الاختفاء وجعلها أحكامها متروفا عنها ، و أخفا موضوعات مسلمة ، ولم ير حقيقة الوجود التي يبرها كل شيء ونفس وذكي وغيرهم ، وهي ظاهرة بالذات ، منزهة لهذه المباحيات ولا حكمها ، هذه وغيرها - لم يخلو فطرته من احتجاج و ظله من عواء ، وكلامه اللهي والقلبي من كذب ، ولم يجعل حيث لم يضع العرف موضعاً بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب فان ظله وقع على ما حرق الواقع وحال

يستشهدون بداته على صفاته (١) وصفاته على أفعاله ، واحدا بعد واحد ، وغير هؤلاء (كالمكلمين والطبيين وغيرهم) يتوسلون الى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره (كالامكان للمبية ، والحدوث للخلق ، والحركة للجسم ، اوغير ذلك) وهي أيضاً دلائل على ذاته ، وشواهد على صفاته ، لكن هذا المسجع أحكم وأشرف .

وقد اشير في الكتاب الالهى الى تلك الطرق بقوله (تعالى): «سنريهم آياتنا فى فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » الى هذه الطريقة قوله (تعالى) «اولم يكف بربك انه على كل شى مشاهد» وذلك لان الرائيين ينظرون الى الوجود ، ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شىء ، ثم يصلون بالنظر اليه الى أنه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود ، وأما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فاما يلحقه للاجل حقيقته بىماهى حقيقته، بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته .

ثم بالنظر فى ما يلزم الوجوب او الامكان (٢) يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ، ومن صفاته الى كيفية أفعاله وآثاره ، وهذه طريقة الانبياء كما فى قوله (تعالى) : «قل هذه سبلى ادعوا الى الله على بصيرة» .

وتقريره أن الوجود كما امر حقيقة عينية (٣) واحدة بسيطة ، لاختلاف بين

فى الامر ، ووضع ما وافق الطبع ولم يتسك بما ينطرق اليها النوع ولوائت المقدمات المنومة
الا انه بطول المسافة - سرقه

- (١) كما سبقت : الى متذكره الاجمالية عن قريب - سرقه
- (٢) من لوازم الوجوب التامة وفوق التامة بالنسبة الى الوجودات التى دونه ، وصيغته ان تمام الشىء هو الشىء وما يمتثل عليه ؛ وأن البسيط كل الاشياء التى دونه يسبحو اعلى ، ومن لوازم الامكان أجوبة الممكن بنفسه ، والوحدان ، استمارة وودية من غيره هذا فى امكان الماهيات ، ومن لوازم امكان الوجودات الفقر النورى وراحتها وتقرعها بالوجود القيومى لا يمدخله ، ولا يمتلى بالتوحيد الا هذا - سرقه
- (٣) وهذه هى الواقعة التى تدفع بها «النقطة» ونجد كل دى شعور مضطراً الى اثباتها وهي لا تقبل البطالان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفضها مستلزم لثبوتها ووضعها ، ولو

أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف أو بامور زائدة ، كما في أفراد مهية نوعية وغاية كمالها مالا تتم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ، ولا يتصور ما هو انتم منه ادكل ناقص متعلق بغيره مقتصر الى تمامه وقد بين فيما سبق أنّ التمام قبل النقص والفعل قبل القوة . والوجود قبل العدم . وبين أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فانّ الوجود اعم مستغن عن غيره (١) واما مقتصر لذاته الى غيره .

والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا تتم منه ، ولا يشوبه عدم ولا نقص .

والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره . ولا تقوم لما سواه الا به (٢) ، لما مر ان

فردنا بطلان كل واقعية في وقت او مطلقا كانت حينئذ كذا واقعية باطلة واقعا (اي الواقعية ثابتة) وكذا الوسطى لورأى الاشياء موهومة أو شك في واقعتها فبعدم الاشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا (اي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) وادكا كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات ، والاشياء التي لها واقعية مفترقة اليها في واقعيتها قائمة الوجود بها .

ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقبة - ط مدخله .

(١) كلمة « اما » للتقسيم لا للترديد ، كما لا يخفى فلا حاجة الى أحد التسلسل كما سيأتي - من نفسه .

(٢) يعني لا يتردد أحد أن كون مرتبة من الوجود ، وهي مرتبة فوق التمام - واجبة (لاحقيقة الوجود بقول مطلق) مستلزم للتحديد وعتاق للتوحيد لا ناشول المراتب الاخر من حقيقة الوجود متفردة تفردا وجوديا ، ومفترقة فقرا غوريا الى الوجوب الذاتي . كما مر في السفر الاول أن الوجودات هي الرطب والفقر الى الله (تعالى) لانها ادوات لها الرطب والعتر وقد ذكرنا سابقا أنه كما أن مقومات الماهية بحيث لولاها لا ماهية ، ولولا اعتبارها في الماهية معصلة او منفصلة لم يبق من الماهية الا اللبس كذلك لولا الوجوب الذاتي مع الوجودات لم يبق لها تحقق ولا ظهور ، ولا نفي بالتوحيد سوى غنى الواجب القيوم وقتر الاشياء اليه . وقد أشار

حقيقة الوجود لا تنفص لها وإنما يلحقه النفس لأجل المعلولية (١) وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في قضية الوجود مساوياً لعلته ، فلو لم يكن الوجود محمولاً ذاتاً فاهر يوجده ويصله (كما يقتضيه) لا يتصور أن يكون له نحو من التصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لأحد لها ولأثنين إلا محض القضية والحصول والآ لكان فيه تركيب أوله مبهمة غير الموجودة .

ولقد علم أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً كان محمولاً بتبعيه جملاً بسيطاً وكلاً دانه بذاته مفقراً إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فأن قد ثبت وانضح أن الوجود أمانام الحقيقة واجب الهوية وأما مفقراً الذات إليه متعلق الجوهر بربية وعلى أي القسمين يثبت وينبغي أن وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه ، وهذا هو ما اردناه واعلم أن هذه العجبة في غاية المتانة والقوة ، يغرب مأخذها من مأخذ طريقة

والى فقرها الوجودى وربطها الثاني بقوله : « وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً ، الى آخره » من قبله

(١) إن قلت : المعلولية ذاتية لأن الوجود محمول بالذات قلت : نعم لكن كلاهما ذاتان للمرتبة العامة للأصل الحقيقة المحسوسة في المراتب ، والنفس قد يطلق ويراد به نفس نعم الوجود النازل وهو معنى هذه المرتبة المثبتة التعليلية : وقد يطلق ويراد به العدم وهذه المرتبة النازلة للأخرى وحال ليس في قوام المرتبة لأنها وجود ودال عدم .

وخلاصة كلامه أن حقيقة الوجود يعرط الأرسال ليس فيها نفس وقصور وكل مرتبة منها ليست عالية عن نسخ الحقيقة ، والتصوير يعود الى المرتبة باختيار مصحوبيتها للعدم ، بل بالمعية القابلة ، فإذا استعمل على الوجوب الثاني بمرتبة الظهور لم يستعمل غيره ، بل بالان مرتبة الظهور نسخ الحقيقة ، ووجدت ما ليست عديدة ، بل وحدة حقة .

لكننى أقول : التضمنات الباعودة في هذه المسألة وإن كانت شائعة فيها مطالب عالية إلا أن الاشتكاف منها في أول الأمر ليس بلازم إذ تميز به كثرة الدقة صرة النيل وإن كان لارما في مقام آخر كمقام البحث عن غياسته .

فالإسناد الأخير أن يتألف بعد ثبوت امالة الوجود : أن حقيقة الوجود التي هي عين

«الاشراقين» التي تبني على قاعدة النور (١)، لكن الباحثين من المتأخرين -
لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان اوضح عقولهم عن ادراك معنى الاشياء الاسف
في حقيقة الوجود - ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج ، فارة بان لا معنى لكون
حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به
الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً (٢) وتارة بعد تسليمه بان لا سلم أن الكمال
مقتضى اصل الحقيقة وأن القصور يقتضى المعلوليات والافتقار الى ما هو الكامل ، فان لا احد

من الالهة وحال الواقع حقيقة مرسله يمنع عليها عدم ادكل مقابل غير قابل لمقابل
والحقيقة المرسله التي يمنع عليها عدم واجبة الوجود بالذات حقيقة الوجود الكذابة
واجبة الوجود بالذات وهو المطلوب من قده .

(١) لان النور اهما عدم حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والضي
والفقر وغير ذلك والاوراق الصبيحة لفضلها عن الاوراق السموية واثباتها نوار القاهر عن حقيقة النور .
والما كانت الطريقتان قريبتين لمتحدتين لان طريقة الوجود (وهو النور الحقيقي)
لكونه ظاهراً بالذات مطهراً للبر الذي هو الماهيات . بالحقيقة كانت اشمل واوسع لان نور الوجود
يسرى الى الهولي فضلاً عن البلياتع والاجسام والامراض والنور في قاعدة الاشراق غاية نزوله
الانوار المرئية ، واما الاجسام والامراض الاخرى فعدمها نواحي ، فقاعدة نور الوجود اسدوا حكم
واعذب وانهم من قده .

(٢) هذا ما لطف نشأت من الاشياء بين ثبوت الوجود وثبوت الماهية فثبوت الماهية
لا يتحدان ، فان ثبوت الماهية الجنس والنسل (مثلاً) لا يتحدان سلاً واما ثبوت الوجود فهذا الاتحاد
فيها امر متحقق بناء على التشكيك في الوجود ، الذي هو امر متحقق برهاني كما مر في السفر الاول .
بل ماهيات الاجناس والفصول من حيث التحقق في الوجود في غير المركبات الخارجية من الاجسام
منحد ، ففى البساط الخارجية (كألا مرض) ما به الاشتراك (كاللون) من ما به الامتياز (كالمفرق
لنور البصر في البياض) ولكن وجوداً فان وجود الجنس والنسل واحد ، وجعلها واحد ، فمن هنا يفتلن
اللبس بأن هذان حواس الوجود ، وقد ذكرنا في موضع آخر أن آية ذلك ، الأعداد فان ما به
الاشتراك فيها الوحدة التي هي مبدئها وهي بينها ما به الامتياز فيها ، وهي مادتها ، وسورتها ، و
راسها ، ومقننها ، والوحدة هي الوجود اوما وقت من قده .

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبية لكان كل وجود واجباً ، ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكناً ، ولولم يقتض شيئاً من الوجوب والامكان لكان كل منهما معطلا بالغير (١) ، فكان الواجب مفتقراً الى علة ، وهو محال ، وبطلان التوالى بأسرها مستلزم لبطلان المقدم باقسامه ، فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والنقص امر محال .

القول : مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على قصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد ، فان كون الوجود حقيقة واحدة (٢) ، ليس ككون الانسان مية واحدة لان الوحدة هي الميات ليست مثل الوحدة في الوجود ، لان تلك الوحدة ذهنية (٣) عارضة للكليات ، زائدة على ذاتها ، عارضة لها بعد حذف مشخصاتها ، فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة اياها ، لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المية الواحدة امّا كذا و امّا كذا ، وأمّا الوجود فليس مية كلية واحدة في الجميع حتى يجرى فيها ما ذكره من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك ، حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ، ان حشاً فحشاً وان نوعاً فنوعاً وان شحاً فشحاً ، وقدر " أن الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ، و وحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد و الاحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد . فهذا السؤال

(١) في مناقش اخر وهو ان يقتضى كليهما ولا يتم سند المنع الا بابطال المسمى

(٢) محصله ان الاشكال احاط على المتواطى دون المفكك ، وحقبة الوجود ممكنة فمر متواطئة ولم يجب (هـ) من الخطر الاول من الاشكال تعويلاً على ما تقدم في مباحث الوجود طمأنينة .

(٣) بخلاف الوحدة في حقيقة الوجود ذاتها مية لذهنية ، ذاتية لا عارضة ، ومعرضها التمسلى باعتبار المروض في المنوان لافى المنون هوشية حقيقة الوجود لاشية الماهية و الكنية الطبيعية وحذف المعينات في حقيقة الوجود لا يمكن لأن تخصصها بذاتها المتفاوتة المراتب . وبالجمله وحدة هذه الحقيقة وحدة حتمية لا معدية من خصه .

والاعتراض ساقط بالكلية ، لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية.
فان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواحية
كان جميع افراده واجبا ، والا لم يكن في الوجود مالم هو واجب بالذات.
فجيب : بأن لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود دال امر
كما قلنا ، وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضى شيئا ، وهو كسائر الصفات
من العوارض المفترقة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود ، بل ولا من الموجودات
الخارجية لانه اعتبار عقلي. سم دما يقال (١) بانعين في الواجب ، زائد في الممكن
بمعنى أن ذاته (تمالي) بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأن موجوده
بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذا لوحظ معه غيره.

ان صاحب الاشراف اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته
تفصيل وتهديب
المبنية على قاعدة النور والظلمة .

واجاب عنه بما ملخصه أن الميزة المشتركة بين تلك المراتب الكاملة
والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن ، وليس بمشترك في الخارج بينها فان
ما في الخارج ليس مركبا من اصل الميزة كمالها ، حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة
منصوصة منها لمرتبة اخرى ، بل المراتب و الافراد المختلفة متباينة في الخارج .
فان ذات الكامل مبالغة لذات الناقص والمتوسط ، فيجوز أن يختلف تلك الافراد في
اللوازم والاثار ، فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج وهذا
حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال .

القول : وانت تعلم أن الحق أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج ، سيما
عند من ذهب الى أن الوجود اعتبار عقلي لاسورة له في الاعيان ، وما في الاعيان هو
مبيات الاشياء دون وجوداتها ، كما هو مذهب هذا العظيم ، فالواقع في الخارج هي

(١) والقال الحكيم القائل «الكائن» في حكمة المسألة فانه بعدما ذكر بهما مفهوم

الوجود واشتراك ذكر هذا الكلام - من قبله .

المية لا بشرط شيء ، اعني الكلى الطبيعي (١) الذي يعرضه الكلية والعموم في
الذهن ، وان لم يكن في الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففي الخارج امر من شأنه أن
يحصل في الذهن ، ويعرض له الاشتراك بين كثيرين .

فبقول الامر المشترك موجود في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
انما هو الذهن ، فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتي لافراده المختلفة بالكمال
والنقص وغيرهما من التبعيات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو
لا به امر عقلي سواء اعتبر معه الوحدة العقلية اولم تعتبر (٢) فيجدها اما مقتضية
لشيء من خصوصيات الأقسام ومراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلك
الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراد الذاتية ، واما غير مقتضية لشيء منها فيكون
كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر رائد على طبيعتها المشتركة ، فالقول :
وبأن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بين ما به الاتفاق فيماله هبة مشتركة كلية

(١) تسمية نفس الباهية اللابشرط شيء بالكلى لوجوه .

أحدھا أنه اصطلاح حاس ولا مساحة في أن يسمى نفس الطبيعة التي لا كلية ولا جرية
بالكلى بالاشتراك .

وثانيها أن نفس باب تسمية الشيء باسم ما يؤل إليه في الذهن ان اريد الادعاء بالافادة
ليكون من قبيل قوله (تعالى) وأداني أعصر خمرأه .

وثالثها أن نفس باب تسمية الشيء باسم ما كان في الذهن ان اريد الادعاء العالي فيكون
من قبيل قوله (تعالى) وآتوا اليتم أموالهم . اذا عرفت هذا فكلام المصنف (قدس) يعبر
الى ثاني الوجوه والمراد بعروض الكلية بالقوة عروض الكلية المطلقة واما الكلية الطبيعية
فهي فيه العقل - من قدس .

(٢) لان شبهة الباهية يمكن ان يمكنها العقل فيكون محط ظره بالترديد والتفريق ،
وفيه تليح الى أنه بخلاف شيبة الوجود الحقيقي فلا يتألف العقل حتى تكون مورد التفتيق ،
اساطير في العلم به منحصر في العلم الحسوس قبا يرد العقل منها انما هو مفهوم الوجود العام
الذي لوحده ذهنية كمائر المفاهيم الفنية - من قدس .

قول قاسد غير صحيح (١) * لان تلك المية لعمومها واشتراكها من شأنها أن توجد في كل فرد فرد ، وحصه حصه ، ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي او عرضي لها ، فنلك الطبيعة المتحقق في كل فرد فرد وحصه حصه ان كانت مقتضية للكمال والشدة كانت جميعها كلمة شديدة ، وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة ، و ان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقراً الى مخصص زائد على مية تلك الطبيعة المشتركة .

فعلم وتعلق أن شيئاً من الميات غير قابل للاكمل والاقص والاشد والاضف الا بامور ذاتية عليها ، ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات ، اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمية الاسان او الفرس او غيرها ، حيث ان لها حداً واحداً ، ومعنى مقبلاً مشتركاً بين الكثيرين متشعباً بشخصات ، موجوداً بوجودات زائدة تلك الشخصات والهويات على ذلك المعنى ، بحيث اذا جرد العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها امر واحد ، واذا فرض تلبسه بأي شخص كان صار عين ذلك الشخص ، لان حقيقة الوجود ليست الا نفس الشخصات والهويات كما علمت ، فاذا كان مشككاً متفاوتة المراتب شدة و ضعفاً او تقدماً و تأخراً لا يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصيص زائد (٢)

-
- (١) اذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق معقول في شبهة الوجود الحقيقي اذ هو لسته لغير مرهون بمرتبة ، فبجهة الاختلاف عين جهة الاتفاق ، لا في شبهة السامية لضيقها وتجدد ما فكان المصنف (قده) يستنصر من الشيخ ما عنيتم بالنور ذي المراتب فان عنيتم به الوجود فهو اعتباري عندكم ، وان عنيتم بما لاهية فهي في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فكيف تكون نفسها كاملة ومتوسطة وناقصة ؟ وكيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ؟ وان عنيتم شيئاً آخر فلا ثالث لان الشيء المحقق الوجود وامامية والمنفصلة حتمية برقده .
- (٢) بل مراتب الوجود من حيث ان ما به الامتياز فمعين ما به الاشتراك واحد مفترق فيه ، و من حيث المكس كثيرة مشتركات ، ولكن كثرة ، لا تنافي تلك الوحدة الحققة ، و كذلك نور الابوار والانوار القاهرة والانوار الاستهدية عند الاشراق حيث لاماهية لها -

فالمرتبة الكاملة منه ليست ب قابلة للتحليل الى اصل مشترك و امر زائد لانها بسيطة الهوية ، وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود ، واما القصور فسمى فاذن حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه ، واما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعية ولاجنسية (١) ، بل ضرباً آخر من الوحدة ، لا يعرفه الا الكاملون

جـ- تعيوب النور البسيط فكل مرتبة منها متناهية عن الاخرى بنفس ذاتها البسيطة المفتركة في الحقيقة ، بل كذلك الانوار العصبية المرضية كل مع الاخر فان كل مرتبة منها مجرد النور بلا تعيوب ظلمة فيها حتى الضوء الساطع في البهت الساطع مثلاً ، فان الاعراض بساطع خارجة والقصور عديم بل الانوار المرضية مع الانوار المجردة ، امتدادها واختراقها هكذا لانها من حقيقة تلك الانوار عند الاشراف ، والمراتب البسيطة (بوجه بعيد) نظير مراتب الحركات عند الحكم فانها عند غير مشوبة بالسكنات ولو كانت اجلاً ما ينشور منها ، بل البطولة هي متصلة واحدة كالسريسة - من قده .

(١) هذا جواب عما عسى ان يقول أحد : انه اذا كان كل مرتبة من حقيقة الوجود مخالفة لمرتبة اخرى منها بنفس ذاتها البسيطة والاحدة اعتراك فيها للتلازم التركيب فابن الوحدة والتوحيد ؟

والحقيقي في الجواب ان الكثرة - التي من حيث العدد والنسب والتقدم والتأخر وغيرها في اصل الحقيقة الوجودية - لا تنافي الوحدة الحقة ، بل تؤكد ذاتها كاشفة عن الاشلية والاولسية وقد السلب بما هو سلب الوجود - الذي هو مناط التركيب وبالنظر المرطاني عدم مماثلة طود من الوجود لطور آخر في المراتب الطولية كما في الصور التي في المراتب المرضية . انطوى بحكم اسم من ليس كمثل شيء واسمه الاحد .

فهو كل شيء له آية تدل على انه واحد

واما الكثرة التي هي مثار التباين والاختلاف النوعي فهي القوابل التي هي الساميات الامكانية وليست هي الوجود بالذات وهي اعتبارية كأصل موضوعها وايضاً المراتب التالية و المتلوة في السلسلة الطولية تلك ونعزو متن وشرح ومجمل ومفصل ومحدود وحده . واهنا الوجود كنوع واحد وليس مراتبه كأشواخ ولا كمثال وماتد يجر بالافراد يراد به المراتب والدرجات و جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد اذا قيس الى منخ المدم كما أن الانوار المرضية مع تماثلها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة الى الظلمة البهتة كيف ؟ ولم يتخلل -

والعاصل ان صاحب الاشراقين لو كان قصد بهية النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه ، وان اراد به مفهوماً من المفومات التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه ، والذي قاله «اتباع المشائين» ان الاشد والاضف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد (١) ، لامن جهة المفهوم المشترك ، قريب مما ذكرناه .

نذكره اجمالاً قد يزعم نود الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ،
ايها الطالب ! من أن حقيقة الوجود - لكونها امرأ بسيطاً

— فـيرتلك الحقيقة الوجودية فيها ولهذه السهوية ينتزع منها مفهوم واحد مفهوم الوجود المشترك فيه . ولو لا السهوية لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفة ولم يتحقق الاشتراك المعنوي في الوجود ، وخلافه مبرهن بل ضروري — من قده .

(١) قال سيدنا الاستاد دام بقاء . اهم بعد ما قسموا المفهوم الى المتواطى والمفكك وعرفوا الاول بانه ما يتساوى صدقه على افراده والثاني بانه ما يختلف في ذلك ، فظفروا بهي الدقة وبدأوا بطلان التشكيك في المفاهيم فبدلوا الى القول به في الرضى (المفهوم المنزع من قيام الرضى بموضوعه) لعدم مطابق لفظ الواقع . ولكنه ايضاً غير مجد في دفع الاشكال من جريان التشكيك في المفاهيم ، والمحتذر (وهو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه وان لم تكن المصاديق بافراد لذلك المفهوم كما هي المفاهيم الاشتراكية) يبدى على حاله .

فالحق ان التشكيك غير جار في المفاهيم من رأس ، ولا يس كرامتها قط ، وانما صبه في الوجودات الخارجية . وهذا ما رآه «اتباع المشائين» من كون الاشد والاضف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعين الى تفاوت الحصولات ، وهو (قده) قريب من صلتك ولم يصد منه حيث انهم مع ذلك ذهبوا الى ان المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يستلزم ان يكون مقوماً لتلك الاشياء اوجزء حتمولها . لان الماهية (بمعنى ما به الشيء هو هو) لا تتخلف ولا جزئها بل اما يكون عارضا خارجيا لازماً او متافقاً ، فتوقع الوجود على وجودات الاشياء المختلفة بالهويات وتوقع لادم خارجي غير مقوم على خلاف ما ذهب اليه (قده) من وحدة حقيقة الوجود والاختلاف التشكيكي في نفس الحقيقة الخارجية القسمة — ايده .

غير ذي هبة ، و لا ذي مقوم " لو محدد " . هي عين الواجب المقننية للكمال الآتم الذي لانهاية له شدة ، اذ كل " مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود ، بل هي مع قصوره ، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة ، وقصور الوجود ليس هو الوجود ، بل عدمه ، وهذا العدم انما يلزم الوجود لالاصل الوجود ، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها ، فالقصورات والاعدام انما طرأت للنواحي من حيث كونها نواحي ، فالاول على كماله الآتم الذي لاحد له ولا يتصور ما هو آتم منه ، والقصور والافتقار ينشئان من الافاضة والجعل ، وينشئان به ايضا لان هويات النواحي متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه ، وافتقارها بفناء .

فقد ثبت وجود الواجب بهذا الرهان ، و ثبت به ايضا توحيده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعترضها نقص بحسب نسخوداته ، ولا تعدد يتصور في لانتهايه (٢-١) و ثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه ، وحيوته ، اذ العلم ليس الا الوجود (٢) ، و ثبت

(١) اذ لم يتخلل غير فهمه ، ومن كلمات الرفاء : « انه اذا جاور الشيء حده العكس ضده كعدم النهاية في الظهور ينمكس الى العناء وفرط الترب ينمكس الى الابد ، وفرط الفتر ينمكس الى الفناء ، ونقص عليه ، وعدم النهاية في كثرة الشؤون والمراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود الا وهو مصداق ينمكس الى الوحدة الحقة الحقيقية ، ومن هنا قال الشيخ « مر يد الدين الطائر النفا جودي :

اي خد اي بي نهايت جز تو گيست * چون توئی بيحد و نهايت جز تو گيست

هيچ چيز از بينهايت بيشكي * چون برون نامد سيمامانديكي - من قدم .

(٢) المراد بـ لانتهايه عدم محدوديته بعد احد الشيء غيره ، وكل غير مفروض لحقيقة الوجود باطل الذات ، فالوجود الحق لاحد له هو مطلق غير متناه ، كل ما عرس تايلا عا داولا عدم حديوح التبر وهذا اللانهاي بحسب الدقة طلب تحصيلي ، لكنه (رحمه الله) يستعمله ايجاما مدوليا وهو ظر متوسط شئ عليه بحاته تسهلا للتعليم كما صرح به في مباحث الملوك الملوك هاهم ذلك . ط . مدظله

(٣) وبما رتاجرى العلم ليس الا الوجدان ومرتبة فوق التمام من حقيقة الوجود واحدة لتسها اي عبر فاقدة لتسها فهي عالمة بذاتها ، ولكونها بسيطة الحقيقة واحدة لكل الوجدات التي دون تلك المرتبة سحر أعلى ، فهي عالمة بها ، فثبت علم تلك المرتبة مداتها وبيرها - من قدم .

قدرته وإرادته لكونهما تابعين للحياة والعلم (١) ، وبشت أيضاً قيومية وجوده لأن الوجود الشديد فيأمن فعال لمادونه ، فهو العليم التقدير المريد الحي القيوم الددك الفعال ، ولكونه مستتباً للمراتب التي تليه (الأشد فالأشد ، والأشرف فالأشرف) بثبوت صفة وإبداعه ، وأمره وخلقه ، وملكوته وملكه ، فهذا المنهج الذي سلكناه أسد المناهج وأشرفها وأبسطها حيث لا يحتاج السالك إياه في معرفة ذاته (تعالى) وصفاته

(١) وأما ثبت قدرته لكون الوجود ظاهراً بالذات معطوياً للنور فهو نور ، والمورقها من الفاع والفهمان إذا كان من علم ومعرفة فهو قدرة ، لأن القدرة ليست إلا هذا ، وهذا النور ليس نوراً حياً عرضياً حتى يكون عديم الشعور والمعرفة ، وثبت إرادته لكون الوجود عين الحق والمعرفة الذاتية ، وثبت حيوته لكون الحي هو الددك الفعال ، وثبت تكلمه لكون التكلم امرأياً عفاً في الضمير ومرتبة الظهور من حقيقة الوجود أعزب عن مرتبة الخفاء ، كنت كثيراً معنياً ما حبيت أن أعرفه وثبت سمعه وبصره لأنه إذا كان كل الوجودات حاضرة لغير جملتها السموات والمبصرات ، وقس عليه كل الصفات الكمالية ، لكن يجب أن يعلم أنه كما أن عدد أقبل ، والمسكنات متساوية النسبة إلى الوجود والمعدم أو أنها اعتبارية ، ينصب الوهم والمقل الجزئي إلى الماهيات الموجودة ويأخذ الوجود منها بقطر وبالمط ، والحال أن مراد القائل المحقق بها ليس الاثنية الماهية التي هي من داد ، والوجود من صنف آخر كذلك إذا قبل ، والوجود عين العلم والإرادة والتقدير ونحوها ، ينصب الوهم بل المقل إلى هذا المفهوم العام البديهي الذي هو حالها وظل واحد من حقيقة الوجود في المقل فإن للحقيقة منوات وأطلالاً أخرى في المقل كالوحدة والتشخيص والعلم والحياة والقدرة وغيرها .

وأما إذا ذهب المقل المكنحل بمراد الله إلى الحقيقة البسيطة المبسطة التي يكون المنبسط عليها هي الذهن بل في اعتبارها حتى يكون هذا الفعاب والمراجعة إليها متاممة كيف لا يدعي ويبيدها حالة والحال أن فوق الثمام والثمامات (كالقول) والناقضات (كالنموس) وجودات قائمة ، وهي علوم بدواتها بانفس دواتها الوجودية والمور الملمبة التي للنموس وجودات نورية وكذا هذه الوجودات إرادات وابتها حات من ذاتها بذواتها وبآثارها من حيث هي آثارها ، وقس عليها الباقي .
وأما المقل غير المكنحل بنور الله (تعالى) فضلاً عن كونه صاحب المقام في دوام التذكر فهو أن ذهب إلى المعنونات انقطع في وجودات عالم الفرق ولا ينصب إلى وجود عالم الملكوت والجبروت فضلاً عن اللاهوت ولا ينظر إلا بنظر اجمالي ، فهذا سر عدم فهم القول الجبرية المقامات الكمالية لحقيقة الوجود ، فافهم واستقم من عدم .

وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل ، فبذاته (تعالى) يعرف ذاته ووحدانيته ، شهد الله أنه لا اله الا هو ويعرف غيره أولم يكنف بربك انه على كل شيء شهيد

فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق وآياته و افعاله ، لكن ليس لكل "أحد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من أصل واحد ، فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق" وان لم يكن بهذه المثابة من الاتصال .

الفصل (٢)

في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة اى خبري
فصنفا ما اشرنا اليه في العلم الكلى والفلسفة الاولى ، لاننا بينا خواص واجب الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود يتقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن . والممكن لذاته لا يرجح وجوده على عدمه ، فلا بد له من مرجح من خارج (١) ، و الا ترجح بذاته ، فكان ترجحه واجباً لذاته ، فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكناً ، وكذا في جانب عدم فكان ممثلاً وقد فرض ممكناً ، هذا خلف ، فواجب الوجود لا بد من وجوده ، فان الموجودات حاصلة ، فان كان شيء منها واجباً فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء الى بطلان ذهب السلسلة الى غير نهاية كما مر في بابها ، والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضاً ، مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضرورى البطلان ، ولا يدفع بطلانه باختلاف العبيبة التعيلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعة لهما ، فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهذا المسلك أقرب المسالك الى منهج الصديقين ، و ليس بذلك كما زعم ، لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود ، و هي هنا يكون النظر

(١) وهذا قولهم: والمتساويان ما لم يترجحا أحدهما على الآخر بنفصل لم يقع موافقتهما ان عدم النسبة بدويية أولية ومنها مكابرة ، ولذا فالترجيح بلا مرجح باطل حتى عندنا لأشرفى ، فإدراكنا الممكن خرج عن الاستواء الى أحد الطرفين كما قال الصنف (قدم) فان الموجودات حاصلة فلما يوجد الواجب لاستحالة الدور والتسلسل من قدمه.

في مفهوم الموحود (١) .

وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموحدية يعطى انه لا يمكن تحققه الا بالواجب، ادلوا انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موحودا أصلا لانه على هذا التقدير تحقق الممكن إما بنفسه بدون علته وهو محال بديهية ، او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير ، فاما ان يتسلسل الاحاد او يدور او يؤدي الى الواجب ، والشقان الاولان باطلان ، وكذا الثالث لانه خلاف المقدّر وان كان حقا لازما لان نقيضه (وهو خلو الممكن منه) باطل ، فهذا ما وصفه الشيخ في «الاشارات» بانه طريقة المديقين ، وتبعه المتأخرون فيه .

قبل عليهم ألسنم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده اوقبله .

فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما (٢) فان كان واجبا فهو المرام ، وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور . ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الانى واللى والواجب (تعالى) ليس معلولا لشيء اصلا ، بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا نبيا وهو لا يعطى اليقين (٣) فاجابوا عنه بان الاستدلال بحال مفهوم الموجود ،

(١) ولكن من حيث السراية الى المنون ومن حيث ان مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي بهاموموجود، وجهه المسمى هو الفى بوجه، ولكن المنون يستلزمها الوجود من نفسه .

(٢) لادوجود الممكن ينصو المفروضة متو على سبيل الهزم بكافى طريقة الامكان او الحدوث او غيرهما فانها فيها ملحوظة بنحو المفروضة عنها والموضوعية ومن هنا قال المحقق والقوشى «ايضا» لا شك في وجود موجوده الى آخره . فالوجود ليس اجنبيا عنه (تعالى) كالامكان والحدوث وغيرهما بل حقيقة حقيقة الواجب كما امر في طريقة المتألهين ومفهوم وجهه (تعالى) وهو (تعالى) فرد كفاى طريقة الالهيين من نفسه .

(٣) فيه ان الذى لا يشيد اليقين هو ما كان الملوك فيمن المعلوم الى الملة لتوقف العلم بوجود المعلوم على العلم بوجود الملة فلو عكس لدار، وأما الملوك من بسى اللوازم العامة التى لا طلة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود الى بسى آخر فهو برهان انى مفيد اليقين كما بين في البرهان من المنطق ومنه جميع البراهين المستملقة في الفلسفة الاولى طمطلة .

على ان بعض واجب ، لاعلى وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء ،
فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التي اقتضاها
فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعة المشتركة كعلى اخرى ، معلولة للحال الاول (٢)
و ربما قررروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه ،
بل على اتسابه الى هذا المفهوم ، وثبوته له على نحو ما ذكره «الشيخ» في الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذي المؤلف ، فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا ، واتسابه
الى هذا المفهوم معلول له ، وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر
معلولا كما حقق في موضعه. هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث .
وفيه ما لا يخفى من التكلف (٣-٤) والحق (كما سبق) أن الواجب لا يبرهان

(١) هذا الحال كون الموجود اما واحدا واما امكانات متصلة ، واما امكانات دائمة واما
امكانات مترتبة الوجود من جهة ما هياتها على حال اخرى ، هي كون بعض منها واجبا وبعض آخر منه
ممكنا على البت واليقين.

ان قلت حينئذ فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب (تمالي).

قلت وجود الواجب يستتبع على وجه الاستتباع واللزوم فالبرهان عليه بالبرهان من نفسه.

(٢) الحق انها ملازمة للحال الاول لا لمطلوباتها ، ولاها معلولاتها ، فالتاكيد لانهما من
اللوازم العامة المساوية للوجود ولا علة له - طمأنينة.

(٣) أما اولافلانه لم يكن البرهان حينئذ ليميل مسحوب الم.

وأما ثانيا فلانه يجري في سائر الدري ، مثالا يقال استدلال بحال مفهوم الحدث زانده و فحدثات
محتاج الى العلة على حال اخرى له وهو أنه دور في غير حادث هو الواجب لاعلى ذات الواجب وكذا
الاستدلال بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا غير متحرك ، يحتاج الى محرك آخر غير على حال اخرى
له وهو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لاعلى ذات الواجب . وأما ثانيا فلأن الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذي المؤلف ليس بأدنى من مكسبه ولا من استنادها الى علة ثالثتها الواجب
فالحق ان يقال ان «الشيخ» ودؤلاه وكذا من قال : « ان يكون العالم مصروعا ومجسولا وعلة
لكون الواجب مانع العالم لالذات المتشابهة » ، يروا الى مقام ظهور الحق (تمالي) على الأشياء فان
له (تمالي) ظهوراً في مقام ذاته وهو ظهور بذاته على ذاته وهو عين مقام الحق على مخلوقاته.

عليه (١) بالذات ، بل بالعرض (٢) ، وهناك برهان شبيه باللمى (٣) .

مر ظهوراً على ما عدا ذاته في مقامه فله وهو التلوه وفي ظاهر ذاته وسجالي مخاته واليه اشير في الحديث القدسي وكنت كنسراً مخفياً فاحييت أن امرؤ فخلقت المخلوق لكي اعرفه ومن هنا قيل: وفلت تظهر لولاي، لها كن لولاك، او خال أرادوا بالمجمولية والمؤلفية (بفتح اللام) حقيقة الموصول بالذات الذي هو الوجود الحقيقي للمال به بالصانبة والمؤلفية (بفتح اللام) مفهومها الاضافي المتحقق بتحقق مثلاً ان تراعه فتلك المجمولية الحقيقية نفس الاضافة الاشراقية (أى الاشراق المبنى للموصول) كما أن الجاعلية الحقيقية عين الاضافة الاشراقية (ولكن الاشراق المبنى للفاعل) وحقيقة الاولى هي حقيقة الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقة الثانية هي ذلك الوجود المنبسط ولكن ساقط الاضافة عنها متمسكاً بالحق المتعال وهو الابداد الحقيقي لا المصدري ، فهذه المجمولية الحقيقية والاسافة الاشراقية حلة لاضافته (تعالى) التي لا تمتل الا بين الامرين للاضافة الاشراقية (المبنية للفاعل) فضلاً عن ذاته المتعالية بذاته منقده.

(٤) وهو مسلم في الجواب الثاني، ومنوع في الأول مستمذله.

(١) المراد بالبرهان، البرهان المصطلح عليه في التلوه وهو البرهان اللغوي وهو الذي يسلك فيه من العلة الى المعلول اذ لا علة لمطلق الوجود الفاعل للواجب الممكن المبحوث عن في الفلسفة، وليس المراد به ما هو مصطلح المنطقى الفاعل للآلى والذي كنهه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة ومنها القائمة على وجود الواجب براهينامة كما عرفت فمسلك فيها من بعض لوازم الوجود (ككونه حقيقة ثابتة بذاتها او علة اولى) الى بعض آخر (ككونه واجباً لذاته) والدليل على اعادة ما ذكرنا قوله: وهناك برهان شبيه باللمى، قد اعترف بوجود برهان هناك وفي منه اللبية، ولا يبقى حينئذ الا لاى مضمذله.

(٢) له ممتنان، أحدهما ما ذكرنا من الاستبعاد والضرورة في توجيه كلامهم، وثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض ووجود العرض عرض بالعرض لما بينهما كذلك البرهان على الوجود منقده.

(٣) هذا وجه آخر غير ما ذكرنا بالعرض اذ في الأول التزم أنه برهان ليس الا أنه على حال مفهوم الوجود او على وجوده (تعالى) الرابطة بالذات وعلى وجوده النفس بالعرض وفي الثاني لا يلتزم أنه برهان ليس بل شبيه باللمى لكن على أنه فرق اللغوي لا بدوياً ما أنه ليس بل هي حقيقة فهو ظاهر اذ ليس هو (تعالى) مطلقاً، وأما ان الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فحقوq الم طأن كل لم مستير في الالة من مور حقيقة الوجود

همه عالم بنود واست يبدأ كجا او كره داز عالم هو يدلس منه.

ومن الطرائق التي استحسنوها ، طريقة زعموا انها يتم من غير الاستعانة بإبطال التسلسل والدور اوردعا صاحب المطارحات ، وهي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة سموا ، ذهبت سلسلتها الى غير نهاية اولم ينهض بانها دارت على نفسها - فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في انه يفتر الى علة ، فعلتها اما نفسها او جزء من آحادها ، او خارج عنها .

والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه . والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علة (٢) . والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ، ولا ينهض عليك ان هذا البيان مقذوح فيه عندنا لان الوجود يساقق الوحدة ، بل عينها . وقد علمت (٣) ان الكثير منها هو كثير ليس له وجود الا وجودات الاحاد ، فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ، ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار ، فاذن لا احد ان يقول : ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد ، فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها ، فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض ، فلا يلزم الانتهاء الى الواجب

(١) اعلم ان كل متصديه اعتبارات ، آحادها الكل الأفرادي وهو العام الاستثنائي ولا يشترط فيه السمة والاجتماع وثانيها الكل المجموعي بمعنى الاتحاد بالأسرأى ذات المجموع التي هي شيء والوصف العلوي (أي الاجتماع المادي لذلك المجموع) هي و آخر ، وثالثها المجموع بمرط الهيئة الاجتماعية . ورابعها المجموع بغير الهيئة الاجتماعية .

اذا علمت هذا فاعلم ان مراد القائلين بأن المجموع من الاحاد هو موجود عليه حد وراه كل واحد هو الثاني اعني المجموع بمعنى الاتحاد بالأسرأى ، والثالث فان المرط خارج . وأما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له اذا الهيئة أمر اعتباري والا لمرحها هيئة اخرى وتسلسل وتندفع مع المصنف (قد) في عتاف ، من ادعى البهامة في ان مجموع الاتحاد بالأسرأى موجود عليه حد وما قال المصنف حق وسواب كما لا يخفى على اولي الألباب وقد فصل في الامور العامة من قد .

(٢) لما مر في الامور العامة أن العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده

تحقيقاً لمعنى الاستقلال - من قد .

(٣) وقد علمنا المناقعة فيها علقاء على مباحث الوحدة والكثرة ط م نظله .

الا ان يستعان بطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقاً آخر .

ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز أن يكون الشيء علة لنفسه ، مستنداً بان مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد، ولا علة لمسوى نفسه لان علة اما جزؤه، و هو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء (١) واما خارج عنه ولا خارج عنه، فتمين ان يكون نفسه - التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عنه. قالوا: ان اردتم بالعلة، العلة التامة (بمعنى جميع الاحاد (٢) التي يتوقف المجموع على كل منها) فهي عنه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه، و ان اردتم بـ العلة الفاعلية فهي جرؤه اضى الواجب او مافوق المعلوم الاخير المستند الى الواجب، فان احاده مستندة الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه، اما ابتداءً او بواسطة هذا، ولم ينظروا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور، ولا يدفع الاعتراض، لان مبناه على تهويز كون الشيء علة تامة لنفسه، و كون الجزء علة فاعلية.

والمجيب يقول: نعم الامر كما قلت، فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلاً للكل (٣) جائز ايضاً. وهل هذا التسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال ؟

(١) وللرؤم كون ذلك الجزء علة لنفسه بولم يملكه، وانما لم يهدكره هنا كما لم يذكر الاحتياج الى البقية هناك، ثم بدأ على طائفة المتعلم فيجري هنا هناك، وذلك مناسباً.

(٢) أي، جميع الملل التي يتوقف المعلوم على كل واحد واحدها، لا بمعنى جميع الملل التي يتوقف المعلوم على ذلك الجميع لأنهم من المعلوم، والتوقف يقتضي المناهضة، وهو يتم في الملل الناقصة التي هي اجزاء العلة التامة. فوسف الموقوف عليه، للملة التامة وصف محال المتعلق، وتعريف الملة بما يتوقف عليه المعلوم مخصوص بما عدا العلة التامة من نفسه.

(٣) ان قلت ما فائدة هذا وهل يهدم الدليل بما أيضاً وكيف يهدم ؟ فان كل جزء يجعل فاعلاً في سلسلة الممكنات غير المتناهية ممكن يحتاج الى قائل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلاً لنفسه بولم يملكه ؟

واسما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان المجموع من الامرين او الامور لموجود غير وجود كل من الافراد، ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بأن علة التامة هي نفسه وانه لا يلزم أن يكون العلة التامة سابقة على معلولها، ودخلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول في نفسه، فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة قاعلية تامة التأثير والايجاد، وكون جميع اجزائه الشيء عيه اما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد العرض، كالسكر والعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد.

و بعض اهل التحقيق منهم احاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بأن المتعدد قد يؤخذ مجبلاً، وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع، وقد يؤخذ مفصلاً، واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذلك، وهو بهذا الوجه يكون كثيراً، وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معاً لا يسمى دارضيق وهم لا معاً يسمى، اذا علم ذلك فتختار أن مرجح وجودهما معاً هو معاً مأخوذين لا معاً لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه، ويكتفيان في وجوده فيكون هذا وذلك علتين يترجع وجود مجموعهما بهما، فان نقل الكلام اليهما لا معاً، بل مفصلاً فانه ايضاً ممكن محتاج الى مرجح، فالجواب: انا

تحقيقاً لمعنى الاستقلال وتمثيل الشيء بنفسه علة تامة مفروضة الجواز، لا قاعلية الشيء لنفسه ولتامة واما في السند فاذا كان الواجب عاملاً للمجموع لا يلزم هذا المعذور لأن الواجب لا عامل له لعدم مناط الحاجة، وكذا ما فوقه للمعلول الأخير المنتهي الى الواجب اذا جعل فاعلاً لاستقلاله به، قلت بلى يهدم الدليل بالقرينة ادخاها أن جزء المجموع غير المتناهي (وهو ما فوق المعلول الأخير الناهي الى غير النهاية) فاعل للمجموع منه ومن المعلول الأخير.

والا رجعت وقلت جملة ما فوقه ممكن، ما فاعله؟

القول: جملة ما فوق المعلول الأخير من الجملة النوقانية وهكذا بالغاً ما بلغ، وقد مر هذا حراً هذا الدليل (في ابطال التماس في مبحث العلة والمعلول) أن معنى الاستقلال هنا، أن لا شيء في مجموع السلطة الا ذلك الجزء فاعل له بنفسه بوجاهته ولا يفتد عنه شيء مما يتوقف عليه المجموع - من قد.

لا نسلم انهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن ، بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود ،
وممكن موجود .

ودفع معاسره هذا الجواب بأن الموجود في هذه الصورة هو الواجب والمعلول
فاذا فرض على وجه الاحمال كان واحداً ، واذا اخذ على التفصيل كان متعدداً كما ذكره
ولاشك انه كما ان كلا منهما موجود ، فهما موجودان أيضاً . ضرورة أن انتفاء الكل (١)
انما يكون بانتفاء أحد من آحاده ، و الاحاد بأمرها موجودة فيها ، وان الممكن
الموجود لا بد له من علة سواء كان واحداً او متعدداً وسواء اعتبر مجعلاً او مفصلاً ، اد
الاجمال و التفصيل اما يوجبان اختلاف الملاحظة ، ولا يوجبان اختلافاً في نفس
الامر ، فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول فلا شك ان مجموعهما سواء لو عظم مجعلاً
او مفصلاً موجود اذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف
(اعنى ذات الاثنين) و هو موجود لامحالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية و الاثنينية
موجودة ، كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصفاً للوحدة موجودا واذا كان معروض
الاثنين موجوداً . وهو ممكن لاحتياجه الى الاحاد . فلا بد له من علة وليس هناك شيء
آخر يصلح علة له ، فلا ينقسم مادة الاشكال بما ذكره .

على اننا نقول : ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل
التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعى سواء اخذ مجعلاً او مفصلاً منصف بأن الدار
تسهم على التعاقب ولا ينصف بأنها تسهم مجتمعين فتأمل انتهى .

اقول : كلام كل منهما بممرل عن التحقيق لان مبتداء على الاحتجاب عن معرفة
اصل الوجود ، وانه ليس من الاتزاعيات الاعتبارية ، وعن أن وجود الشيء عين تعيينه
و وحدته ، وان الكثرة لا وجود لها في نفس الامر ، وان الوهم اذا اخذ الشئين شيئاً واحداً
لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك ، قال مأخوذ

(١) كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء ، لا يستلزم وجوده بوجوده كما في الملة الناقصة .
وايضاً هذا الكل الذي له وجود كالمركبات الحقيقية وأما في المركب الاعتباري فلا وجود له
حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاظ التفصيلي - سبقه .

من الإنسان والجبرمما ليس بإنسان ولا جبر ولا شيء آخر وكذا البأخوذ من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا، وكون العدد موجوداً في الخارج - معناه أن أحاد موجودات فيه، وللعقل أن يعتبر الكثرة معاً، وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي .
أما الذي ذهب على الأول فامور:

منها رعيه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات ، متغايراً بالاعتبار ، و ذلك باطل لان العلية و المعلولية (٢٠١) من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحدة ولو باعتبارين .

(١) القول: المتساير الاعتباري النفس الأمر يكفي عندكم لموضوع العلية والمعلولية في كثير من المواضع: منها علية الفعل للمعنى ولا سيما في السائط الخارجية، والعسل والجنس وجودهما واحداً ولكن ذلك الوجود الواحد مضافاً إلى ماهية الفعل حلة ومضافاً إلى ماهية الجنس معلول. ومنها علية الصورة للهولي وتركيبها عند المصنفه (قدس سره) اتحادى لا انضمامى ومنها تقدم اعتبار الحيوة بالذات في الذات المثالية على اعتبار العلم وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الإرادة، وقس عليه كما قال بعض المتكلمين، والجواب: أما من الأول فهو ان العلية بين الجنس والفعل لأجل أنها من المادة والصورة بالذات والتناهي باعتبار أخفهما لا بقرط وبقرط لا، والصورة شريكة للمادة وهما متسايرتان بالذات وعن الثاني أن مراده بالاتحاد ليس ان حيثة القوة من حيثة الفعلية و الحال أنها متعادلتان، وتماثلهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهولي والصورة، بل أن الهولي - لما كانت صرف القوة والقوة ضمنية التحصيل - لا تأتى من الاتحاد مع الفعلية، بخلاف الفعليات فإنها لغتها متباعدة عن الاتحاد، ومع ذلك متسايرتهما باعتبار أن الصورة كانت وستكون في عالم المثال منفكة عن الهولي والهولي كانت متباعدة به عن هذه الصورة. هذا على طريقته (قدس سره) وعندنا التركيب بينهما اسمائى لا اتحادى وعن الثالث أن التقدم والتأخر في صفات الله تعالى - خلاص النتيجة لاها عن دابة تعالى - من قدم

(٢) المراد بهما عنوانا الالية والمعلولية من حيث اشتراكهما من ذاتى الية والمعلول، الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات، والتقابل بينهما بالتساير لكنه (ره) يرى أن المتسايرين لا يمتنع اجتماعهما بالذات، كالمقابلية والمقولية، وأما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعلية والمعلولية وقد مرّح بذلك مراراً، ففي العبارة نفس المسامحة على مدخله،

ومنها ان المركب من الواجب و الصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر (١) من الواجب في اول المراتب شيئين: ذلك الصادر وذلك المجموع لا امراً واحداً وهو خلاف ما تقر من منجمهم .

ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجباً ولا عقلاً ولا نفساً ولا جسماً ولا عرضاً وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام.

ومنها ان الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر: وانهما مأخوذان بهذا الاعتبار اثنان : واجب وممكن ولم ينطق بأنه محط الجواب ، ولا حاجة الى اعتبارهما معاً شيئاً واحداً حتى يرد الاشكال، اذ لا ضرورة ولا برهان يدعوا الى كونهما معاً موجوداً واحداً (٢) في الخارج كيف ؟ والمعية تؤذن بالاثنية .

واما الذي ذهب على معاصره فبعض (٣) هذه المذكورات (٤) مع شيء آخر

(١) ان قلت علة المجموع ليست هي الواجب (تعالى) بل هي المجموع عند ذلك المدقق

قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة القائمة بل الفاعل، والفاعل للمجموع هو الواجب (تعالى)

كما مر من قوله: وان اردتم بها العلة الفاعلية. ان قلت. صدور هذين الشئين بالترتيب وهو جازم عندهم صدور الصادر الاول مقدم على صدور المجموع قلت : ليس كذلك اذ في مرتبة صدور ذلك الصادر صدور المجموع وحصل عند الاجتماع بالترتيب وبغير انقطار في قدمه

(٢) كيف ؟ ولو كانا موجودا على جهة لزم كون الواجب جزءاً للبره ، والحال انه ،

كما لا جرم له ، لا يكون جزءاً للبره حاشاء من ذلك . وهذا ايضا احد المعاذير الواردة على هذا المدقق، ومما مر، وقد اشار (قدم) اليه والى غيره بكلمة ومنها - من قدمه .

(٣) لا كلها ، كانهما موضوع العلية والمطلوبة ، لأنه كان جارحاً ولم يمسس العلة ، و كجريان الحق على لسانه - من قدمه .

(٤) ولا يخفى عليك انه يبي دونه على تأثير اللحاظ في نفس الامر واستنباح اختلافه

اختلافه فيها ولذا ائتمر بان الواجب والممكن على فرض التقدير موجود متعدد ، وجرد كل

منها من الآخر، وعلى فرض الاحتمال كان وجودهما واحداً وهنا سريخ في ان الملاحظة لها

دخل في نفس الامر مع انه سرح في دليل كلامه بعدم ايجاب اختلاف الملاحظة الاختلاف في

نفس الامر فهو بنفسه ذيف كلامه واخر بنيانه - اد .

وهو استدلاله على كون المتعدد موجوداً بأن آحاده موجودة، وبأنه لو انتهى كان انتفاءه بانتفاء شيء من آحاده، وشيء منها غير متب وكلا الوجهين مطلقة فان كون الاحاد موجودة معناه أنها موجودة بوجودات متعددة، مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والعرضية مثلاً، فكذلك حكم المتعدد في كونه موجوداً معناه انه موجود بوجودات مختلفة، لها احكام مختلفة وأما قولنا انتفاء المتعدداً ما يكون بانتفاء احدهم آحاده، فليس فيه دلالة على ما هو بصدده، اذ مقصود القوم من هذا الكلام أن كل مركب له تحقق في الخارج، لو من شأنه ان يتحقق، وذلك بأن يكون لمسورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه، وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في الخارج - بأي وجه كانت - وجود حقيقي غير وجودات الاحاد، وايضاً يلزم على ما تصوره وصوره بطلان العصر في التقسيمات فاذا قلت: «الشيء إما واجب او ممكن» او الجوهر اما مجرد او مادي، او الكلمة اما اسم او فعل او حرفه لم يظهر العصر المقصود، الا اذا امتنع للثنتين منها نصوص الوجود الحقيقي ومن المناهج غير المبتنية على بطلان الدور، والنسلسل لهذا المطلب ما يبتنى على الامكان.

ونقرر من بعد ان يسهل ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد، وان الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى اذ لو يتقو وجوده لذاته والالكان (١) كافياً لذاته في حصول وجوده وكان واجباً بالذات لا ممكناً كما سبق ذكره، ان الممكن سواء كان واحداً او متعدداً أمرتاً او متكافئاً لا يصح ان يقتضى وجوب وجود شيء اذا لم يقتضى لوجوب وجود الشيء، لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه مستثناً، وليس هذا من شأن الممكن، لجوار طريان عدمه على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريانه للمعلول فقط دون العلة كما في لوازم الموجودات الممكنة، فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد في انه لا يطرد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير مستثناً انحاءه حتى يصير

(١) الاولوية الذاتية اما كافية او غير كافية، والملازمة بين هذا التالي ومقدمه ثابتة

على التقدير الأول لا الثاني، ولكن في مقام اثبات السانع لا يشر الثاني قصدى لا يهمل الأول - مقدمه.

واجباً باليكون موجوداً، فلا بد في كون الممكن موجوداً أن يكون علته غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ، واليه الإشارة في كلام «الفارابي» حيث قال: «لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكناً حاصلاً بنفسه، لزم إما إيجاد الشيء لنفسه وذلك قاحش، وإما صحة عدمه بنفسه وهو افحش» انتهى.

ومعناه أن هذا الممكن أن افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه، مقتضياً له، وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه. وإن لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم، فيلزم صحة عدمه بنفسه، وهو افحش بطلاناً، وذلك لأن المعذور الأول لازم هنا أيضاً من كون الشيء سبباً لنفسه بأي وجه كان، مع معذور آخر وهو أنه إذا صح له ورود العدم بعد الوجود، فكيف صار موجوداً ابتداءً حيث إن عروض العدم له ابتداءً أولى من عروضه بعد الوجود، فكان وجوده - بلا سبب موجب له - ممنوع الحصول

الفصل (٣)

في الإشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها «بعض المعلقين (١) من اهل فارس» وظن أنها براهنية والى ما فيها من الاعتلال

قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب، و ناسب اهل البحث، أن يقال: على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود

(١) قال سيدنا الاستاد (دام بقاءه): الظاهر أن هذا البعض، من المرافة وبعضهم بذلك قوله: و ناسب اهل البحث الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم و المرافة جملهم قائمون باسالة الوجود فلو بنى ما استدل به من الوجوه على اسالة الوجود لما برز عليها شيء مما اوردناه (فقد) فان ما اوردناه يمتنى على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه وقد حقت ان مراده (على ما استظهرناه من كلامه) هو حقيقة الوجود وشخصه لا مفهومه الانتزاعي النحوي.

ثم ان الوجوه الادبية، بالحقيقة ترجع الى وجهين: الاول الاستدلال من طريق الدور والثاني الاستدلال من طريق المدينين من غير تمسك بهي من الدور والتسلسل، ورجوع الوجوه الثلاثة الى هنا الوجه لما عرفت من اجتناء كلامه على اسالة الوجود وجعل شخص الوجود مصب الاستدلال - اد.

ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايحاد، وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما (١) لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس (٢) للموجود المطلق - من حيث هو موجود مبدء والا، لزم تقدم الشيء على نفسه، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات، كما لا يخفى بادننى تأمل، وهذا حقيق بأن يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق عليه. وبعبارة اخرى مجموع الموجودات - من حيث هو موجود - ليس له مبدء بالذات، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود. وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمنع ان يصير لاشياء (٣) محضاً ومجموع الممكنات ليس يمنع ان يصير لاشياء محضاً، وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

(١) المراد بموجود ما : اما الفرد المنتشر من الموجود، واما الطبيعة منه، واما كل فرد منه، واما مجموع الاتحاد بالأسر، واما المجموع من حيث المجموع، فهذه خمسة احتمالات. وكذا في ايجاد ما فوضرب الخمسة في الخمسة تسير خمسة وعشرين. وعلى كل واحد من التقادير فنى قوله : «وتحقق ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة وعشرون احتمالاً؛ فحمل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله شئاً خمسة وعشرون احتمالاً. ان قلت : موجود ما (مثلاً) ظاهر في الفرد المنتشر لا عبرة قلت : ليس كذلك الا ترى أن المصنف (قده) قد حملها على الطبيئين ووجه التسميم أن كلمة «ما» الالهامية للتسميم، و الالهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى الغناس الموجود اى: نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بتان نخصى الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام قده.

(٢) احدى المقدمتين هنا مطلوبة، هي أن الممكن لمبدءه وكذا في العبارة الاخرى، وكونه حقيقاً بيان يكون طريقة الصديقين، مبنى على ان يراد بالموجود، حقيقة الوجود التي هي حقيقة بسيطة فردية وبالاطلاق، السعة والاحاطة لاما يستعمل في المفاهيم كالكليات من قده.

(٣) لان حثية الوجود كاشفة من حثية الوجوب لان الموجود بما هو موجود لا يخلو من ضرورة في حال الوجود؛ ولان الموجود يستلزم أن يصير لاشياء محضاً في جميع اوصية الوجود من الادهان المالية والمافلة، فانه اد المحتصورة شيء من صفحة الاعمال فهي ثابتة في صفحة بل صفحات من الادهان في شأء العلم، بل اذا وقع شيء في مرتبة من مراتب العلم -

القول: في كل من هذه الوجود نوع خلال :

اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل . فان الدور المصطلح عليه عند العلماء ، هو الذي يكون طرفاً واحداً بالعدد ، لا يحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعته على طبيعته سلة اخرى ، وهي تتقدم ايضاً عليها في صورة التسلسل ، فالمخالطة نشأت ههنا من اخذ الكلي مكان الجزئي ، والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية .

ومثل هذه الملاحظة وقع في محمد الشيرستاني في كتابه المسمى «بمعارج الفلاسفة» حيث قال: «اعلم انه لو لم يكن للعالم بدعزمانى» يلزم الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا هبت الابداء من احد طرفي الدور والا ، فتوقف وجود أحدهما على الآخر ولم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر اولوية ، وذلك يؤدي الى ان لا يحصل اتصالاً وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما ، والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل ، اولى . قاله المحقق الطوسي (قدس) في الجواب : «احسنت يا علامة في ما يسأل عنه العوام والسيان (١) فانه ليس بدور ههنا الا في اللفظ ، لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدي الى أن لا يحصل ، بل ربما يتسلسل ، والتسلسل ان كان مستجيلاً وجب ان يكون له ببدء ، فههنا اشبه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى .

واما الوجه الثاني منها فهو ايضاً مخالطة نشأت من افعال احد شروط التناقض ، وهو وحدة الموضوع بالشخص ، فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحداً بالشخص ، واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر ، و

كما لم يساعد بحيث استفيدت قضية لا يرتفع من نفس الامر لان الارتقاع النفس الامرى انما يمدد بالارتقاع من جميع مراتب النفس الامرى لان دفع الطبيعة يرفع جميع افرادها ، بخلاف استقائها من قده .

(١) فهو نظير قول بعض الفقهاء من الفقهاء:

مسألة الدور جرت بيني وبين من احب

لولا مشيبي ما جفا ، لولا جفا لم اشبه من قده .

تقدم (في اوائل السفر الاول) ان مبادئ الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الوجود المطلق هي من عوارضه ايضاً (١) ولا معذور فيه كما نصر عليه «الشيخ» في البيات «الشفاء»

واما الوجه الثالث فتقوله : مجموع الموجودات ان اراد به كل واحد واحد ، فلان سلم أنه ليس لها مبدء ، بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور ، و ان اراد به المجموع بما هو مجموع فتقول : كما مر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الاحاد على نعمت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد كذلك ليست هناك حاجة الى علة غير علة الاحاد . (٢)

واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ، أن يكون حبة الوجود غير حبيثة الامكن (٣) ، واعتبار كون الشيء موجوداً غير اعتبار كونه ممكناً ، و هو كذلك لان الوجود بهما هو موجود يستحيل أن يصير معدوماً محضاً لان فيه ضرورة بشرط المحمول

(١) لان حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر وبعدها كما تقدم فالمبدءات فيها من الطوائف والواحد لذاتها . وانما قال : « ايضاً » لان المراد بالطلق هو المبرر لا بشرط النفس الذي مر في السفر الاول بحقيقة فيصدق ان له مبدءاً ايضاً فالمراد بالاطلاق وكذا المصوم في قوله : «واما الواحد بالمصوم» اما النسبة الوجودية بالنسبة الى مراتب حقيقة الوجود ، كما هو مذاق المصنف (قده) وكثير من المتألهين . واما الابهام المفهوم السائل في الكليات النفس كما هو مغرب والغرض و اترابه وعلى اي تقدير فليس لهذا الموضوع وحدة معدية يستحيل فيها اجتماع المتألهين من قده .

(٢) لا يقال : فيصدق ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدء له ، لاننا نقول : نعم ولكن يصدق الكبري ايضاً سلباً ، فان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا مبدء له ؛ و السالطتان لا تتجان في العكس الثاني ، وان اعتبر وجودات الاحاد وعلوها فالموجبتان لا تتجان في الثاني من قده .

(٣) الظاهر ان مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقرير « برهان الصديقين » فلا يرد عليه ما أورده (ده) فاحذ الوجود من حيث هو موجود واجباً لما يرجع الى الشرور بشرط المحمول اذا كان وجوده دائماً على ذاته . واما الوجود الذي ذاته عين الوجود وهو حقيقة الوجود فضروريه اذلية لا بشرط المحمول . طسطله .

بخلاف الموجود بما هو ممكن ، اذالم يعتبر تقيده بالوجود ، فيصح ان يصير معدوماً محضاً بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكناً .
فالحاصل ان حثية الوجود يخالف حثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع ، فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب ، فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل لشم الكلام ، والا ، فغير تمام الا اذا ثبت أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في كونه مفتقراً الى علة خارجة عن ذاته وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية ، وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق الاحاد ، وقد علمت ما فيه .

الفصل (٤)

في الاشارة الى طرائق اخرى لا تقوم

اما الالهيون فلم يمسك آخر ذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجب طريقتين :
طريقة يشين بها وجوده ، ثم بعد ذلك يثبت بها وحدته وطريقة يثبت بها الولا ان واجب الوجود يجب ان يكون واحداً ، (٢) ثم بعد ذلك يشنون أن الاجسام وصورها و اعراسها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجع .
فمن الطريق الثاني اثبات امكان العالم الجسماني فان الاجسام الموصلة النوعية التركيب فيها ظاهر ، لان كلامها مركب من اصل الجسمية المشتركة ، ومن امر

(١) لتلك تقول لادخل ثبوت ذلك في تداوية جميع هذه الوجوه الا في الثالث ، وفي الرابع ايضاً على بعد . فاعلم ان نظره (قدم) هنا الى بعض التقريرات في هذه الوجوه مثل ان يراد بوجود ما و ايجاد ما : المجموع بمعنى الاحاد بالاسر او المجموع بشرط الاحتجاج لا بشرط كما ذكرنا ، او بنى الكلام على التعليل من قدم .

(٢) فهو وضع المطلوب على نحو الشرطية وصحتها لا يستلزم وضع المقدم ، كان كان واجباً لوجود موجوداً كان واحداً بسيطاً ، لانه يوضع وحدته وبساطته على نحو التعريف اللغوي للمفهوم الكلي لواجب الوجود بناء على تقدم دعاء التارخة على هذه البساطة ، لان مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحدة البسيطة ، بل ما يتشظى ذاته الوجوداً ، وهو ذاته بناته مستحقة لحمل مفهوم الموجود من قدم .

مخصص له بنوع من الانواع ، اذ المصمم لا وجود له سواء كان المتفكر معترفاً بهيولى هي
ابسط من الجسم بما هو جسم ، اولاً ، وسواء اثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة (كما
يراه المحصلون من المشائين) ام لا اذ اليبات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور ،
داخلية في الانواع ، ولا اقل في الاشخاص ، اذ الجسم مالم يتخصص لم يوجد . فيقال :
لا شك ان الاحسام لتركيبها ممكنة ، والصورة الاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات
ممكنة فعلى جميع القواعد ، الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات ، والمخصصات
معلولة مفتقرة الى المحال ، والتفوس ايضاً مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجعاً
للاخر والا ، لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم (١) ، لما مر من ان التأثير
لجسمائى بمشادكة الوضع ، والوضع بين المؤثر والمتأثر لا يتحقق الا بعد وجودهما ،
ولا ان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تنهى الابعاد فيجب ان يكون حلة
لجميع امرأ غير جسم ولا جسمائى وهو المطلوب .

واما الطبيهون فلم يمانعوا من جهة التغير والاستعالة .

احدها (٢) طريقة الحركة نفسها ، وهو الاستدلال بالحركات ، وقد علمت من

(١) ولا ان الحلة والسلول لا يمكن ان يتفقا نوعاً لان حكم الامثال فيما يعود ولها لا يجرى
واحد كوناً واحداً حلة والاخر معلولاً فترجيح بلا مرجع ، والجسم بما هو جسم نوع واحد من نفسه .
(٢) المناهج الاخرى لم تذكر بلفظ الثاني ، ونحوه بل بقوله : « وايضاً الاجسام الفلكية »
وبقوله ، « ويترتب » ، « وقوله » ، « وكمال هذه الطريقة » والمراد من قوله : « وهو الاستدلال بالحركات »
الاستدلال بمطالبة المحرك الفاعلى ومطالبة المحرك الغائى . اما الاول فظاهر .

واما الثانى فيباهى الاجمالى ان كل حركة طلب ، ارادياً كان ذلك الطلب (كمافى
الحركة العسائية) او كان بغير ارادة وشهود تركيبي (كمافى الحركة الطبيعية) وان لم يعمل
كل موجود من شهود بسيط كما قال تعالى : « ان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم »
وقد قرء « يستهون » بالياء ايئاً ، واداكات الحركة طلباً فلا بد من مطلوب وكل مطلوب ينتهى الى
منتهى الطلبات وهو الواجب (تعالى) الذى هو غاية السؤل والحركات والاشواق والرغبات . كما
من الاسماء الحسنى « يا من لا يفتد الا اليه » ، « يا من لا يرغب الا اليه » ، « يا من لا حول ولا قوة الا به » ، « يا من
لا يبيد الا اياه » وفي القرآن المجيد « يا من دابة الالهواخذنا منتهى » ولكل وجهة هو موليها .

وبياه التفصيلى ان الحركات فى السائح من الاجسام والمركبات منها ، طلبات ليا بـ

فل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره ، والمحركات لامحالة
تنتهي ، الى محرك غير متحرك اصلاً دفعا للدور والتسلسل ، وهو لعدم تغيره وبرائته عن
القوة والحدوث ، واحب الوجود ، او وجه من وجوهه كما مر ذكره في مباحث حدوث
العالم ، وايضاً الاحسام الفلكية تبين عند الطبيعي ان حركاتها نفسانية لا طبيعية ، و
المباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة ، فلها في فعلها عاية ، فهي قاصدة للخير ، لا تحرك
لاهل شهوة او غضب او التفتات الى تقع يصل الى مادونها اذ لا وقع له عندها ، ولا العاية
حال بعضها لبعض والانشأته الحركات ، ولم ينته عدد الاحسام الى آخره ، فادالم يكن
عايتها شهوانية - ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا نفوس م
تحتها او ما فوقها على ما بين في موضعه - فتبين ان تكون الامر غير جسماني ولا نفسي فان
وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه وهذه طريقة التحليل (ملو اب الله عليه) .

و يقرب من هذا الطريق أن الأمور الرائلة ، امكانها و حدوثها ظاهر ، وانفعال
المصريات عن السماويات معلوم (١) وليست السماويات بعضها علة للبعض أما المحوى
للحاوي فهو ظاهر لكونه اقصر واحقر ، وأما الحاوي للمحوى فلاستلزامه (٢) لامكان
الحالة والكواكب اشرف من غيرها ، والشمس اشرف الجميع ، فهي اولى بهذا الوهم ،
ومع ذلك تغير متحدد الاحوال من الطلوع والافول ، فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما

مر الابواب الذي هو الاسان ونفريات اليه ، والاسان سمى طالب التعلق بخلق بمن آخر حتى
ينتهي الى التعلق باخلاق الله تعالى ، مثلاً يتحرك الانسان ليكون عالماً اديباً ، واداك كان ، يسمى ان
يسير فيها ، واداسار ، يشاق ان يعمو متكلياً ، واداعدا ، يجهد ان يكون حكيماً الهياً (يسى عالماً
عقلها مصاهيا للعالم العيني) وادابلق الى هذا المقام الذي هو مرير المثال ينتهي ان يكون سألها
عارعار بابا مقتدر منصور عادا الرياستين فائرا بالحسين متخلفا باخلاق الله (جل جلاله) علماء وعمل
وبالجملة ادا كان الاسان رفيع الهمة لا يتع بما مال حتى آل الى ما آل : فلا بد ان يكون هناك وجود
تام ، بل فوق التمام حتى توجه الكل الى جنبه وشروا الأديال للوجود على قناه بابه ، وبدلوا الجهد
منية لا قترانه ، ولدا لا ينسلى الطالب المذكور بالا باصاف صفات مخرجهم وما يعوق الحديث النفسى :
ديا بن آدم خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى ، منى قد .

(١) أى : فلا يكون المصريات علة للسماويات ، ففيها ان يكون بينهما علة بين كمالك لملك او
الملكى (كالشمس) للملك وأبطل الشقوق حتى ثبت المطلوب من قد .

(٢) وذلك ، حيث ان وجود الملول لا يكون في مرتبة وجوده علة مباد .

وقع في اوهام القاصرين من «الصائين» وغيرهم ليس الا من جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ، وثبت ماورائها ما هو اكمل وهو محرر كها لاهل سبل مباشرة وتغير بل على سبيل تشويق عقلي واعداد نوري وهو واجب الوجود فاطر الكل وكما هذه الطريقة بما حققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية، فلكية كانت او عنصرية، فالاقول والدثور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فمحلول ذواتها وبقاياها على سبيل تجديد الامثال هو الذي ليس بجسم ولا جسماني . وعلى هذا المعنى يجعل حكاية «الخليل» (ع) حيث نظر في اقوال الكواكب وغيرها بحسب تجديد جواهرها في كل آن ، مع ما رأى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حيث قال (تعالى) : وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقعين» فساغر (ع) بعقله من هذا العالم لدثوره وزواله الى عالم الربوبية فقال : «لا احب الاقلين ، اني وجهت وجهي للنبي فطر السموات والارض حنيفاً مسلماً وما انا من المشركين»

وللطبيين (١) مسلك آخر يبنى على معرفة النفس وهو شرف جداً لكنه دون مسلك الصديقين الذي مرد كره . ووجه ذلك ان السالك هيناعين الطريق وفي الاول السلوك اليه عين السبيل فهو اشرف .

(١) وحده كونه للطبيي ان النفس بما هي نفس حادثة بحدوث البدن ، وانها بما هي نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيي كما ان طرق الحركة للطبيي لان الجسم بما هو واقع في التغير موضوع علم الطبيي . ويوجد جعل هذا المسلك لئلا يهمل جواداً متساوياً للطرفين لو لم يكن راجعاً بملاحظة ابتناؤه بالنحو الاوثق الاشرف على معرفة النفس المستغرمة لمعرفة الرب كما قال (عليه السلام) : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وبملاحظة اخذ مجرد النفس في الدليل وان النفس السالكة عين المسلك ، بل بما هي مجردة عين السلوك اليه ظهوراً في مقام الفعل ادلاية اكبر من النفس المجردة بالفعل الكاملة علماً وحلاً والنفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الالهى .

وللهذا الابتناء واقتناء هذه الغايات واجتناء هذه الثمرات . (كما اشار المصنف (قدس).

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام (١) حادثة بماهى نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان و استحالة التناسخ كما سيجىء .
فهي ممكنة مفترقة فى وجودها الى سبب غير جسم ولا جسمانى اما الجسم بما هو جسم (٣)

لا يمكن ان يقال : يمكن تقرير الدليل بوجه اخر و اخفوة من ان هذا الجسم او المودة او المرض او النفس الجسمانية الحدوث والروحانية البقاء عند المصنف (قده) حادثة ، هي ممكنة مفترقة فى وجودها الى سبب غير جسم ولا جسمانى لان الجسم والجسمانى تأثيرهما بتوسط الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة الى الممدوم اذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة الى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبة الى الممدوم على الطريق الاول .

لانا نقول يفقد حيثئذ تلك الثمرات من معارف الاية الكبرى على انه يمكن ان يقال حيثئذ يحصل الوضع للملة الجسمانية بالنسبة الى مادة الممدوم من المحل او الموضوع او المتعلق كما ان حرارة الماء ممدومة لكن يحصل للثار وضع بالنسبة الى مادة الحرارة اعنى الماء - س قده -

(١) ان قلت النفس غير مجردة من اول الامر بل جسمانية الحدوث ووحانية البقاء عند المصنف (قده) .

قلت اولا هذا الدليل من التوهم وهم قائلون بتجرده من اول الامر فى ذاته دون فعله .
وثانياً ان النفس وان كانت جسمانية حدوثاً عند المصنف لكنها مجردة بقاء فبطالب الملة لتماها التجردى ويتم الدليل الى آخره - س قده .

(٢) قد الحدوث بهذا القيد للإشارة الى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها اى بما هى عقل كلى فان كينونة العقل الكلى - المفارق داتا وضلا فى المقام الشامخ الجبروتى عند الله - كينونة النفوس فى ذلك المقام ، ولكن مبنى على قواعد حكمية محكمة مبرهنة فى هذا الكتاب والكتب الاخرى من هذا الحكم المتأله (قده) من امالة الوجود وتمكيكه والحركة المعوية حرية وجواز اختلاف افراد نوع واحد فى الجسمانية والتجرد و غير ذلك و على هذا يحمل قول دافلاطون الالهى بدم النفس لانها قديمة بماهى نفس ، لامتناع التمايز - س قده .

(٣) ان كان المراد بما هو الجسم فى يادى النظر هو المودة الجسمية او الجسم على طريق الاشراقيين ، بنى الهيولى التى هى جوهر ايسط عند المشائين ، فهي ايضا باطل كونها ملة و الا ، لكنت الاجسام كلها ذوات نفوس مع ان الهيولى قابلة لسرعة لافلية ولا فاعلية لها - س قده .

فلا علية له للنفس و الا ، لكات الاجسام كلها دوات نفوس كذلك . و أما القوة الجسمانية سواء كانت نفساً اخرى او صورة جسمية (١) او عرضاً جسمائياً فاستحال كونها علة للنفس لان تأثيراتها بتوسط الوضع فلاوضع لها بالقياس الى ما لاوضع له . وايضاً الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولاشك ان النفس اقوى تجوهرأ واشرف وجوداً من سائر القوى الجسمانية . فموجودها لامحالة شيء مقدس عن المواد و الاحرام ، فهو الواجب حل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره و كلمته .

وهنا اشكالان : احدهما أن قولهم «ان القوى الجسمانية لاتفعل ولاتتفعل الا بتوسط الوضع مستلزم لان لايتفعل ولايوجد جسم ، ولاصفة له من المبادئ المفارقة اذ لايتصور وضع بين المادى والمفارقة .

و ثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله فى النفس لتجردها عنه .

والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها (٢) هي الموحودة المفعلة

(١) المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية و هو ظاهر أراد (قده) ابطال هذا بوجه آخر هو حديثه مدخلة الوضع والا ، فيلزم المحذور الاول ايضاً وهو كون الموضوعات والمحال كلها دوات نفوس انسانية لان الملة المستقلة لها كمال قرب ومية بمعلولها فلو كانت القوى علة لنفس انسانية كانت الملة هي الصور النوعية والامراض الجسمانية والنفس النباتية والحيوانية اللواتي فى الابدان الانسانية ، واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا ايضاً . نعم لا يلزم ذلك فى ملة نفس انسانية منفصلة لنفس انسانية منفصلة اخرى او نفس فلكية لنفس انسانية ، و تبطل بحديثه توسط الوضع - من قده .

(٢) فلو توسط الوضع فى اتصالها فى أصل ماهياتها لقبول وجوداتها من المبادئ توسطت المادة بين نفسها ونفسها اذ كلما توسط الوضع فى اتصال المواد من القوى الجسمانية توسطت المادة فى تحصيل الوضع ، ثم الوضع فى حصول التأثير والتأثر ، فلو توسط الوضع فى حصول نفس المادة من المفارقة لزم توسط الشيء لنفسه ، ولزم تقديم الشيء على نفسه ، فتوسط الوضع فى حصول نفس المادة متوقف على توسط المادة ، وتوسط المادة متوقف على المتوقف على المحال محال ، وايضاً المفارقة ، لداضافة اشراقية الى المواد والاجسام ، لاضافة مقولية فكيف شهود الوضع هنا ؟ وايضاً دوات الاوضاع بالنسبة الى المبادئ المالية المفارقة - فلا من مبدء المبادئ ليست بدوات اوضاع كما أنها من هذه الجهة ليست برمائية ولا مكائبة ، بل كالان و المنتطة - من قده .

عن المادى لا المتفعلة عنها بنوسط اوضاعها ، قاله حال غير لازم ، واللازم غير محال .
واما عن الثانى فالتقس عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث تجردها عنه ، بل
من حيث تعلقها به ، وتعام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى «بالمبدء والمعاد» .
واما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب « من طريقة الطبيعيين » المبينة على
الحركة لان طريقتهم تبني على الحدوث قالوا « ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون » و هما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالاجسام كلها
حادثة ، وكل حادث مفتقر الى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسماني ، وهو البارى
(حل ذكره) دفعا للدور والتسلسل (٢) .

وهذا ايضا مسلك حسن لا ناقد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في
دوات المنحركات ، و أن حامل قوة الحدوث لابد ان يكون امرا مهم الوجود .
متجدد الصور الجوهرية ، و الاعراض تابعة في تجدها و ثباتها للجوهر ، فالعالم
الجسماني بجميع ما فيه زائلة دائية في كل آن ، فيحتاج الى غيرها ، وهذا بعينه
يرجع الى الطريقة المذكورة . والمنع المشهور - الذي كان متوجها الى كلية الكرى
في دليلهم من عدم تسليم أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث - مدفوع بما قررنا
وكذا البحث المشهور - من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المنحرك مع
استمرار الطسعة لوعية ساقط لان الكلى الطيمى غير موجود - عندهم أصلا و غير
موجود عندنا بالذات ادلا وجود للمية مفهوما بمعنى الامر عند الوجود والتشخص
وليس لشيء من الحركات والمنحركات وجود وتشخص على وجه مدعى والاستمرار

(١) أى الكارهم القاصدون بالحدوث الحدوث التحددى الدائى و اما المادون
منهم بالرمان الموهوم فكلا - من قده .

(٢) لا يخفى عليك ان اخذ الدور والتسلسل في يدها المتكلمين - مدعى - ، فانه ليسوا
يقولون بوجود مجرد سوى الواجب (حل ذكره) ، فصرف قيام الدليل على انه لا يمكن ان
يكون المحدث حسما او حسمانا كاف في اثبات وجود الواجب (تعالى) من صريقتهم ، ولا
يخرج الى المنسك بالدور والتسلسل - اد .

الفصل (٥)

في ان واجب الوجود انيته مهيته

استدل عليه : بأن كل مية يعرض لها الوجود في اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود ، يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فان كل عرضي معطل ، اما بالمعروض او بغيره ، لكن يمتنع تأثير المية في وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود ، لان المؤثر في وجود شيء او المستلزم لوجوده لا يدان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت النية سبباً لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان تكون موجودة ، وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التي هي غير الوجود - كالستلزام المثلث لزواياه ، واستلزام الاربعه زوجية - فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود ، فاذن لو كان وجود الواجب زائداً على ميته يلزم ان يكون مفقراً الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع ، وهذه العجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمية الموجودة التي كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء (١).

فان اجيب بأن هناك ليست قابلية ولا مقبولة ، بل معنى كون المية غير - الوجود ان للعقل أن يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما في نفس الامر ، انما المغايرة بينهما بحسب المصروف والمعنى عند التحليل .

(١) ما نقض (قدم) به فغير ناقض فان تقدم الفاعل مسلم قد برهن عليه . واما القابل فلا يجب تقدمه على مقبولة ، بل الامر بالمعكس فان المودة شريكة الملة للهولي فلا حرم تكون متقدمة عليها بجميع انحاء التقدم كما سرح هو (قدم) عليه في موارد متعددة . اللهم الا ان لا يراد من القابل مناه المصطلح ، بل الموضوع الخارجي لموضوع الموارد قضية لقاعدة الفرعية .

لكن يرد عليه - مع ان قاعدة الترمية لا تقتضي الانتقارن الامر بين (المثبت والمثبت له) في الثبوت ، واما تقدم الثبوت لمعنى احسن منه ، ولم يتم عليه دليل آخر - ان قياس الماهية بالموضوع والوجود بالموارد مع الفارق ، بل بلا حاص فان السامية بالحقيقة عكس الوجود وحده ، وريادة الوجود دها وعروضه عليها بتعمل من المثل وتحليل منه لا يقاس عليها الخارج الذي لا يناله بواقعيته الفعن وتحليلاته - اميد .

فيجانب بمثله اذا كان الواجب ذاتية (١) . و ايضا قد طلعت ان الموجود
عندما في ذوات الوجود ليس الا وجودها ، وهو الاصل في الموجودية دون المية ،

(١) يعني لما كانت الماهية امرا اعتباريا ولم يكن اثنية حقيقية في الممكن بسببها
ولا قابلية ولا مقبولة حقيقتين ، ولا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود وان وجب تقدم
القابل الحقيقي على المقبول ، فكيف يكون اثنية حقيقية في الواجب بسبب تلك الماهية
الاعتبارية ؟ فلا جاعلية ولا مقبولة حقيقتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و
الوجوب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثنية حقيقية وجعلا حقيقيا . وليس المراد ان هذا
جعلا حقيقيا وفاعلية حقيقية لتلك الماهية بالنسبة الى وجودها ومع ذلك لا يجب تضمها عليه
بالوجود لما عرفت من ان الماهية اعتبارية صرفة فانه في الوجود في الممكن فكيف في الواجب ؟ فلا
تسند في التقدم بالوجود في كلا المقامين اذ لا وجود لها فلا يرد على الصنف (قده) ما اورد
المحقق (العلوي) (قده) في شرح الاشارات جوابا لنقض الامام الرازي ، بالقابل : من
ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لثمة
خارجية عند وجودها في العقل فقط وهذا بيان مراده رفع مقامه .

والجواب انه به التحليل وتجزيز العقل فيه (تمالي) شيئا وشيئا هما ماهية ووجود
وهو مرتبة من نفس الامراض - اما ان يجعل العقل تلك الماهية فاعلة او قابلة للوجود ، او لا
فاعلة ولا قابلة ، ونس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبة الى الماهية ، فان كانت فاعلة كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان تجويز الشيء في قوة تجويز لوازمه الا ترى ان الماهية الممكن
عنده (قده) اعتبارية ؟ ومع ذلك بهما التحليل اذا ظفرت الى نفسها فهي قابلة والوجود مقبول
لان هذا من لوازم الماهية الامكانية فاذا قيل بالماهية الامكانية في الممكن الذي هو روح
تركيبى ، لا يمكن ان لا يقال بانها قابلة و اذا قيل بانها قابلة ، لا يمكن ان لا يقال
بانها مقدمة على المقبول بالتجوهر ، فكذا اذا قيل بالماهية الوجودية له (تمالي) يعني
ان يقال : انها فاعلة لوجوده ، و اذا قيل بانها فاعلة لابد ان يقال : انها متقدمة بالوجود
وكذلك سائر القول بان شيئا وشيئا ولو باعتبار العقل وان كانت قابلة - والقول بغير
الموصوفة كما هي الارادة والروحية - كانت فاعلة ايضا ولزم المنذور وان كانت قابلة - والقول
بمعنى الاحتمال - كانت ماهية امكانية وهو الخلف وان لم تكن فاعلة ولا قابلة ليرد التركيب الى
الوحدة لعدم ارتباط بينهما ولزم الاثنية كما في الحجر الموحود بحسب الانسان ، وان كان
الوجود فاعلا او قابلا - والقول بمعنى الموصوفة فالماهية لا تكون مقبولة لانها دون الجعل ،

سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما أن وجود الشيء (١) اذا كان مجعولا كانت مهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجعولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت المهية لا مجعولة بلامجعولية ذلك الوجود . و بالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود (٢) ' وليس معنى عروض الوجود للمهية الا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امرأ واحداً في الواقع .

وهو ان كان قابلا للقبول بمعنى الاضمار كانت الماهية سنة دائمة على الوجود متجددة ، وان لم يكن فاعلا ولا قابلا لها لزم مثل ما مر . واما على اكثر التقادير لزم الخلف وهو ان ما هو الواجب هو الوجود والماهية خارجة .

ولما وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الاول وهو ان الماهية لما كانت حيلة ذاتها حيلة الاختلاف والذيق فلو كانت هي حقيقة الواجب (عالي) لم يكن محيطا كعاري ان كل ماهية تنافي الماهية الاخرى ولولا الوجود لم يصدق الطابع بينها على بعض الوجود الحقيقي حيلة ذاتها حيلة الوحدة والسمة لا ينادى الاغراء والماهيات ولا يخالها حتى أن كل ماهية وجود بالحيل القانع الصانع فنظروا

وجه آخر الشئ المثبت في اما وجوده واما ماهية ، والماهيات كلها كماهية واحدة فانها ليست شئ الوجود ولا العدم والماهية لا تلحق بالعرض الربوبية لانها حيلة معدة الا باء من الوجود والعدم فبني الوجود لانه حيلة الابد من العدم من قده .

(١) هنا غير متعلق بكلام القوم لانهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة مطلالا للماهية ، بل لما قال : وان الوجود هو الاصل والماهية تبعه توهم ان ماهيته مطلولة لوجوده حيث مد مع انها ماهية وجوبية دفع هذا التوهم بانها لا مجعولة بلامجعولية ذلك الوجود ، وانما تعلم ان الماهية ماهي حاكية من الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود المرف وما ساء الماهية الثالثة اللا مجعولة في مفاهيم المسببات والاسماء الحسنى الحاكية من الوجود النهر المحدود فابن الماهية المطلقة المتنازع فيها التي هي الكلي الطبيعي .

(٢) هذا منه (قده) فربما كان وجودا يمكن عرضي لماهيته ممثل وليس من عوارض الوجود للماهية ، بل من عوارض الماهية ، كما مر غير مرة في السفر الاول من قده .

وربما تقرر الحجة (١) على إطلاق كون الواجب ذاتية هكذا : وهو أنه لو كان وجوده رائداً عليه حتى يكون الفأ موجوداً مثلاً، لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجوداً ولا معدوماً ، كما حقق في مبحث المية وكلما كان كذلك فهو ممكن ، لأن اتصافه بالوجود ، أما بسبب ذاته وهو محال إذا الشيء عالم يوجد له يوجد ، فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و أما بسبب غيره ، فيكون معلولاً فلا يكون واجباً بل ممكناً .

أقول : ولأحد أن يختار شيئاً آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال ، وهو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود ، كاتصاف الهولي بالصورة فإن الصورة منشأ حصول الهولي ، و منشأ اتصاف الهولي بها أيضاً ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولاً ، وكون كل صفة مفترقة إلى موصوفة غير مسلم (٣) في الأوصاف التي بحسب التحليل العقلي .

(١) «اللام» للبعد الذكري فهي الحجة السابقة ، إلا أن مطالبة الملة هناك للوجود و موهنا للاتصاف من هذه .

(٢) هذا بناء على التحقق الذي هو أصالة الوجود وأقول على هذا ، لما فيه ليس ذاتية وجوبية لمسببها في اتصافها بالوجود فلا يصح أن تكون تلك الماهية في مقام الذات فتكون من المراضات الثابتة كالصفات الإضافية ومفاهيم الأسماء المحلى كما قلنا ، وإنما ليس الوجود أمراً ينضم إلى الماهية بل كون الماهية و تحققها ؛ فتوكل «اتصافها بالوجود بسبب الوجود» بمنزلة قولكم : «الماهية المتحققة» مع أنها كانت متساوية النسبة إلى التحقق و اللاء حق ، اللهم إلا أن يقال منظور المناقشة بإبداء شي ثالث بل رابع كما في قوله : «وأيضا لباحث» إلى آخره ، فلا يكون المنفصلة حتمية .

ثم لو قيل أن تلك الماهية الاختيارية مرتبة ذاتها منعدم الابعاء عن العدم أو أن الوجود غير المتناهي في شدة النورية كيف ينتزع منه الماهية ؛ سلم ذلك ، لكنهما دليلان آخران وهو يناقش في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى الشامخ من قصد .

(٣) لا يقال هنا منع متدعة لم تؤخذ في الدليل فإن من قال بوجود رائد على ماهية الواجب (تعالى) لا يبالي بافتقار وجوده إلى ماهية نفسه . ثم لا يقول بافتقاره إلى غيره ، الأثرى أنهم في الاستدلال لم يجعلوا المعنوي ، الافتقار إليها إذا كان وجود معلولاً ولازم الماهية ؛ بل ٩

وأيضاً نباحث على أسلوب القوم ، أن يقول : أن المعوج الى العلة هو الامكان كما هو المصهور ، فأتصاف الشيء بامر اذا كان ممكناً وكان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتصف به وأن لا يتصف به ، لم يكن هذا هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً بهذا الامر ، كحال الجسم مع اليأس . ولما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكناً بل واجباً او مستتباً ، فلا حاجة هناك الى علة ، فاذن نقول : اتصاف الواجب بوجوده ضروريٌ فلا حاجة الى سبب ، ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود (١) دون المية ، وما يقال ، من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده ، فمعناه أن ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود ، لان هناك اقتضاءً وتأثيراً ولهذا قال بعض اهل التحقيق : صفات الواجب لا تكون آثاراً له وقد يقال : ان الواجب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود ، فاذا كان ذات الواجب مقتضياً لوجوده ، كان واجباً ، فلا يحتاج الى علة ، لان الحاجة فرع الامكان ، فلا يلزم تقديم الشيء على نفسه .

والذى افاده بعض المتأخرين في دفعهم : انه لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه . قال : وكان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجوداً ، لان يكون هناك تأثير وتأثر . قلت : عدم الامكان اما بالنظر الى المية او الى غيرها . وعلى الاول يكون الذات علة ، اذ لا معنى للملة الا ما يكون امتناع عدمه بالنظر اليه ، وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجباً انتهى .

اقول : لاحد ان يقول : لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضى ان

مر تقدم الشيء على نفسه . لانا ناول متظوره (قدم) دفع الدور المتوهم ورود . بانكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهية مفتقرة الى الصفة التى هي الوجود والصفة بها هي صفة مفتقرة الى موصوفها فيدور مر قدم .

(١) هذا بناء على امالة الوجود ، واما على امالة الماهية فيقال : الصفات كونها الماهية الوجودية ملزمة للوجود فنسبته اليها ضرورية كتسبة الروحية الى الارادة كما باتى بهماطر ، وكذا على هذا قول القائل : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره . لكن الكل باطل لان ملزوم الوجود وجود الموصوف - مر قدم .

يكون له مية متصفة به كما في اتصاف الجنس بالفصل، فإن معنى الحيوان (مثلاً) وإن كان زائداً عليه معنى الناطق بل معنى الانسان، فإذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو ممكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف، ولما اذا نظرنا الى معنى الانسان مية، والى معنى الناطق وجوداً. كان الاتصاف بالحيوان واجباً (١)، وكون الانسان مقتضياً للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته ما دامت ذاته مصداقاً للحيوانية. وكذا كون وجود الناطق مقتضياً للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنية في الوجود وتأثير وجعل متخلل بينهما، بل كون الناطق موجوداً هو عينه كون الحيوان موجوداً بلا تقدم وتأخر اذ الجنس والفصل متحدان في الوجود، وبينهما مغايرة في المفهوم. نعم اذا اخذ الحيوان مجرداً عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجرداً عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه، لكانا متغايري الوجود، لكن ذلك امر يخترعه العقل بلا مطابقة للواقع.

وبالجملة ما ذكره (٢) لوتيم "فانما يتم" على أسلوب اصحاب الاعتبار، حيث اهتم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وأن "موجودية الاشياء انما هي في ذات الميات، يكون مياتها واقعة في اليعان، بحيث يكون الوجود مترعاً منها، فيكون الاصل في الموجودية في كل ماله مية هو المية دون الوجود، فكون الوجود زائداً في الممكن ان مية في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر، وكونه عيناً في الواحد، أن ذاته بحيث لو حصلت في الفهم لا تنزع منه الموجودية. كما صرح به المحقق النوائى في قوله:

« هذا المعنى العام المشترك فيه من المقولات الثانية وهو ليس عيناً

(١) لا يخفى ان ورن ما ذكره من ان مية متصفة بالوجود وجوباً باقتضاء الوجود ان يقال الحيوان منصف بالانسانية وجوباً باقتضاء الانسانية. اللهم الا ان يقال التشبيه ليس الا في ان الاتصاف تحليلي، وفي ان الوجوب بالنظر الى الفصل الذي كالوجود منقده.

(٢) كعدم تنظيهم بان الوجوب بالنظر الى الوجود الاسيل وانسب الاتصاف هو الوجود الحقيقي، وعدم تنظيهم في اصل الصحة بانه على فرض الماهية لمعنى اعتبارية لا يغير الوجود عرضياً خارجياً بل لوصار لمار معروفاً والماهية عرضية تحليلية منقده.

لشيء منها حقيقة ، نعم مصداق حملة على الواجب ذاته بذاته و مصداق حملة على غيره ، انه من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبني انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثية مكنتية من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته ، فانه وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره . انتهى

فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عيناً في الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود . والذي ذكره انما يصح في هذا المفهوم العام المصدرى دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ، ويتعدد بتعدد الاشياء ذاتاً وهوية ، ويختلف باختلاف معنوية .

واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان ، من كون الوجود لكل شيء هو الوجود في الواقع ، فتوهم : ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب ، معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجوده و مقومه يكون

(١) انما حمل كلام المحقق الدواني على ذلك مع تصريحه بأنه (تعالى) وجود قائم بذاته ، لتسليمه في امالة الماهية واعتبارية الوجود ، والفرد اماماهية واما وجود و اذا كان الوجود اعتبارياً كان الواجب (تعالى) من العيئين شيئية الماهية فليس الوجود في كلامه الا (انه تعالى) بذاته متناً انتزاع مفهوم الوجود ، فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن منتهى قوله انه ان لا يخرج لقال بما قال السيد المحقق ان كونه (تعالى) وجوداً باعتباراً - كما قال الحكماء - انه موجود بحيث يعني ان غيره الف موجود وباه موجود و هو موجود فقط . لا يقال : عليه اكثر من موجود ، وانه ماهية بذاتها مستحقة لحمل موجود ملاحيشية تقييدية ولا تطلبية ، بملاح الماهية الامكانية فانها بذاتها غير مستحقة لحمل موجود ، ولا معدوم ، لانه فرد من الوجود اذا فرد له ولو في الذهن ولكن كلاماً بمنزلة عن التحقيق .

ان قلت لعل المحقق الدواني قال باعتبارية الوجود حيث لا فرد له في الممكن فان موجودية الممكن عنده بانسائه الى حضرة الوجود القائم بذاته .

قلت اذا كان للضمان مضمون في الخارج ولو كان واحداً فهو اصل ولا يمثل اعتبارية بمجرد ان ليس له فرد في موضع آخر الا ترى انه لا يمثل اعتبارية الشئ لانه ليس لها فرد آخر - من جهة .

موجوداً و واقعاً في الاعمى (١) ، لان الهويات المعلولة (كلاماً) فاقرات الذات الى وجود جاعلها وموجدها ، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المعقول ، فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت ، بخلاف الواجب جل ذكره ، فانه موجود بذاته لا بغيره . فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب تمام لوجود غيره و هو غنى الذات عن وجود ماسواه . فثبت ان الوجود زائد في الممكن عن في الواجب . تأمل فيه فانه حقيق بالصدق .

ويمكن ان يقال في معنى كلامهم وان الممكن ذموية وان الواجب لامهية للمعوجه
آخروهو: ان كل ماسوى واجب الوجود (٢) يتصور مرتبته من مراتب نفس الامر .

(١) هنا اذا اريد بالممكن وجوده ، واما اذا اريد ماهيته فمعناه ان له مرتبة اخرى
لا تأتى من الوجود والعدم ، لكنها لا اعتباريتها عارضة منقصة .

(٢) ممنوع اما اولاً فلان الواجب على تقدير كونه ذمائية لمرتبة خاصة لا يوجد على
غيرها و هي مرتبة ماهيته المتشابهة عن سائر الماهيات لذاتها ، و تتمين بها مرتبة وجوده
التي هي اعلى المراتب من الحقيقة المشككة فوجوده محصور في مرتبته ، واما سائر مقامات
الوجود فانها وجوده فيها بمعنى الاستلزام لكونه على اولى مستلزمه كل معلول باقتضائه لا
لوجوب وجوده .

و اما ثانياً فلجوار ان يدمى المحسنان الذي ذكره من خواص الماهية الامكانية لا مطلق
الماهية حتى الماهية المفروضة للواجب .

واما ثالثاً فلان ما ذكره من ان لانتفاء موداً مطلوبة عند المبادئ انما تسلط في العلم
المعشوري والمعلوم حينئذ وجوداتها لاماهياتها . و اما العلم الحسولي الذي مطلوبة الماهية
الكلية فالذي ذكره (في ابحاثه السابقة في كيفية تحقق المقولات الكلية في النفس) يقتضي ان
لا يتحقق علم حسولي في الموجودات المجردة ذاتاً فضلاً عن الاتصال .

و يمكن تقريب كون ماهيته ايته (بمعنى اقتضاء الماهية منه) بوجه آخر و هو ان
لازم مرمى وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على تقديره ، فاي موجود قد لا وجوده ،
كيفما قد دنا ، فهو موجود منه ولو لم تقدر شيئاً (وهو ايضاً تقدير) فهو موجود فله الوجود
من دون قيد او شرط اذ لو كان وجوده مستقيماً بغيره او مستروطاً بشرط لا يرضع على تقدير اقتضائه ،

لم يكن هو في تلك المرتبة موجوداً بوجوده الذي يخصه (١) فيكون باذاته هناك مية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس، ولا النفس من حيث هي نفس ، موجودة في عالم العقل، وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مية في تلك المرتبة غير موجودة بعد بهذا الوجود الخاص ، كيف ؟ وللأشياء صور معلومة للمبادئ قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته ، يوجد في جميع المقامات الوجودية لاي معنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا، بل بمعنى أن لاشيء من نشأت الكون الا يصدق بحسبه ان الباري موجوده ولا شأن من الشؤون الوجودية الاولى في شأن (٢).

وهي هنا ملك آخر في هي المية عن الواجب - وهو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات - هو، ان الوجود اذا كان زائداً على المية ، يقع المية تحت مقولة من المقولات وتكون لامحالة من مقولة الجوهر دون مقولات الأمراض، سواء اقتصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او تزيد عليه ، لان مقولات الأمراض قيامها بغيرها فاذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بد ان تخصص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الانواع ، فتحتاج الى المخصص وايضاً لاشبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجح، واذا سح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع ، صح على الجنس بما هو هو، اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه ، فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع ، فان الحيوانية (مثلاً) لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الانواع التي تحتها والممتنع على الجنس

... والمفروض نبوته على أي تقدير ، هذا حلف، فهو مطلق غير محدود ولا مية له ادلو كانت له

ماية لامنازات من غيرها من الماهيات وارتقت بالضرورة مع نبوتها وهي ثابتة على أي تقدير،

هذا حلف، فواجب الوجود بالذات لا مية له - طمخه

(١) أي: وان كان موجوداً بوجود آخر تطفلاً كما في ادعائنا وكذا في الادعاء العالقة

لما هيات بررات سابقة ولاحقة - قد

(٢) ولكن له شأن ليس له مية شأن كما قيل: «الحمد الذي برهانه ان ليس شأن ليس

فيه شأن» - قد

والواجب عليه ، اذا كان لذاته لا لعروس شئ ، ' يتعدى الى الانواع ' فاداً احتاجت انواع مقولة الى غيرها ' لرم الامكان على الجنس . فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للمرم يمحبة امكانية باعتبار الجنس ، فما كان واجباً بل ممكناً وهو محال فاداً استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يحتر ان يكون ذاتية فكان وجوداً بحتاً وهو المطلوب .

الفصل (٦)

فى توحيدى : انه لا شريك لى وجوب الوجود .

قد سبق منا طريق خاص عرشى فى هذا الباب ، لم يتطعن به احدهم قبلى ، ذكرته فى القسم الاول الذى فى العلم الكلى وضوابط احكام الوجود ، و سنشير ههنا الى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك

والذى استدل به فى المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر ، فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته (١) فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما بالحمل العرضى ، و كل عارض معلول للمعروض ، فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده ، وقد بان بطلانه واما ان يكون الامتياز بالامر الرائد على ذاتيهما ، فذلك الزائد اما ان يكون معلولاً لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعيين ايضاً واحداً مشتركاً فلا تعدد ، لاداناً و لاتعييناً ، والمفروض خلافه . هذا حلف . وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود (اعنى الوجود المتأكد) عارصاً لهما ، وقد تبين فيما سبق بطلانه ، من ان وجود الواجب لا يريد على ذاته . واما ان يكون معلولاً لغيرهما فيلزم الافتقار الى الغير فى التعيين و كل مفترق الى غيره فى تعيينه يكون مفترقاً اليه فى وجوده ، فيكون ممكناً لا واجباً .

ويرد عليه : أن معنى قولكم : ' وجوب الوجود عين ذاته ' ان اردتم به أن هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته فهذا مما لا يتصور به رجل عاقل . وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود ' بخلاف الممكنات اد ذاتها

(١) اى : بشأهاته البسيطة فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما ، الى آخره . او

بمعنى ذاته فيلزم التركيب عن نفسه .

بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الاتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها ، فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومشأ انتزاعه .

فان قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لابد أن يكون وجوده الخاص (١) وتعينه الذي هو عين ذلك الوجود غير ذاتي على ذاته فالوجود الخاص الواجب عين هويته الشخصية ، فلا يمكن اشتراكه وتعدد فبرده عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى «ابن كمونة» بأن العقل لا يأبى بأول نظره ، ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى مبدء وجود (٢) ، بل يكون كل منهما موجوداً بسيطاً مستقياً عن العلة ، ولذلك قيل : ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد ، فافهم حيث ذكروا : ان وجوده (تعالى) عين ذاته ، ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى وجود ان يكون عين ذاته . وحيث برهنوا على التوحيد : بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ، ارادوا به المفهوم . اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد . لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجوداً خاصاً متعيناً بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة .

اقول هذه الشبهة شديدة الورد (٣-٤) على اسلوب المناظرين القائلين باعتبارية

(١) فاما كان غير ذاتي لم يكن به السامية المكثرة والشيء بنفسه لا يتثنى ، فكيف ينكسر وجوده الخاص الذي هو عين نفسه ؟

(٢) بل وتعين فان كلام السائل كان فيه ، فيكون ملعية كل منهما وجوده وتبينوا حصة بسيطة فيكون تبيينهما البسطان (كوجوديهما وذاتيهما البسيطتين) متخالفين بشأى الذات الذين لا يرضى لهما فاق السائل من ان الوجود الخاص الواجب عين هويته الشخصية سلم ولكن قوله : «فلا يمكن اشتراكه» ممنوع ، لم لا يجوز ان يكون هناك تعصيان كذلك .

(٣) اقول : مشبهة في كونه مشبهة بالورد على طائفتين : احدهما الطائفة الذين اشار اليهم الصنف (فقد) فافهم حيث قالوا بالسامية والسامية حيثية ذاتها حيثية الكثرة فطرتها الاختلاف بل هي مثال الكثرة والاختلاف في الوجود ايضاً بوجه وكانت هي حقيقة الواجب (تعالى) كما في الموجودات الممكنة . كان الوجود المشترك بين الواجبين ايضاً عندهم انتزاعاً

الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام الاثر عي

مجردا وجار الاختلاف بنسب الذات بين ماهيتهما البسيطتين (كما هيات الاحناس الصوى) و
جاء اختلاف العنوان والمعنون في الاحكام (كالوحدة في المتوان و الاختلاف في المنسوب)
لاختلافهما منها ادليس المتوان منهوما ذاتيا و المعنون صدقا ، بل عبده للاقتران فلا يمكن
الزام التركيب ولا الاحتياج في التمين الى التبر ولا مرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا
فهر ذلك على مودة العبوة .

• وثانيتها الذين قالوا بعدم السهوية بين الالة والمخلوق بل بين وجود ووجود ولو
كالنسبة بين الشيء والشيء ، سواء قالوا بالافتراق النفي في الوجود حددا من السهوية
او بالاشتراك المعنوي . بل وان قالوا باصالة الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متباينة
بذواتها البسيطة بحيث لاحتمال اتفاق بينهما تكون من مابة الاختلاف، بل اقول: دفها على
هؤلاء اصعب من دفها على اولئك، بل لا تتحل لانها من لوازم ذلك المنصب حيث لا يمترون
لكلهم ينتهون بالتوحيد به ينتهون لانهم اذا جردوا عدم تلك السهوية بين الالة والمخلوق
فليجروا بين ملتين وواجهين.

واما على المنصب المنصور من كون الوجود اميلا ومضافا لحقيقة بسيطة فورية مشككة
بالتشكيك الخاص، نسبتها لها نسبة الذاتي الى ذاتي الثاني والمفهوم والفرد الحقيقي، لاسية
المفهوم الاتزامي الى منها الاقتراح لمصلحة الطبع كما حقه (فقد) وهذه كلها ظاهرة عند
التدبر هذه القواعد التي اسما هذا الحكم المثال في هذا الكتاب وغيره من ذبيرة (شكر
الله عليه) من فقه

(٢) قال سيدنا الاستاذ امام قضاء: انها ليست بواردة على التالفين باصالة الماهية ايضا .
وذلك لان جل هؤلاء ذهبوا في الواجب الى انه وجود بحد بسيط ، لاحتمال ماهية هناك يكون
الوجود ماضيا لها ، فالوجود عندهم يكون من ذاته ، وقد اقاموا البرهان على توحيد الواجب
ايضا على هذا الاساس ، وعليه تكون وجهة أين كمولة منطوية غير واردة اصلا حيث ان اساسها
فرض اصالة الماهية واعتبارية الوجود وهم لا يقولون به في ناحية الواجب تعالي . نعم من
يقول باعتبارية الوجود في الواجب ايضا وانه ماهية مبهولة الكثف حتى يكون وجوب الوجود
لازم الماهية حيث لا يمكن الجواب عن الصيغة بما ذكر ، بل يجيبون بانه لا يمكن اقتراح
مفهوم واحد من صفاتين متباينتين بالذات ليس بينهما جهة شركة اصلا، فانه لا بد ان يكون في
تبعات الماهيتين جهة شركة حتى يصح اقتراح مفهوم واحد هو يستلزم التركيب في ذاته ، تعالي
عنه . اميد.

وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم ، لافي الواجب ولا في الممكن و اطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ، ليس الا بضرب من الاصطلاح ، حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه ، واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الاتراعى له افراد حقيقية ، نسبت اليها نسبة المرض العام الى الافراد و الانواع فليست قوية الزور و بل يمكن دفعها بأدنى تأمل وهو أن هذا المفهوم وان كان منتزعا من المية بسبب عارض ، لكنه منتزع من كمال وجود خاص حقيقي بحسب ذاته بذاته ، فاذن نسبت الى الوجودات الخاصة سمة المعاني المصدية الذاتية الى المعيات ، كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان ، حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ، وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه ، فان الانسانية (مثلا) مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ، ولا يمكن اتراعاها من مية فرس او بقر او غير ذلك ، فاتحادها في المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى ، سواء كان ذلك المعنى جنسا او نوعا ، فاذن لو كان في الوجود واجبان لذاتيهما ، كان الوجود الاتراعى مشتركا بينهما كما هو مسلم عند الخصم ، و كان ما يزاؤه من الوجود الحقيقي الذي هو مبدا انتزاع الموجودية المصدية مشتركا ايضا بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات ، اذ جهة الاتفاق بين الشئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتميز ايضا ذاتيا فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافي الوجوب كما علم .

بقي في المقام شيء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق ، كما في التفاوت بالشدة والصف على ما رأينا في باب حقيقة الوجود ، فلا حدان يقول : امتياز احدهما الواجب عن الآخر لعله حصل بكون احدهما اكمل و جودا و اقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة ، ولانسلم في اول النظر امتناع كون الواجب اقصى من واجب آخر ، وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر .

لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقا من أن التصور يستلزم المعلولية ، اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غير علة ، مستلزمة للتصور ،

اذا قصور معناه فى معنى الوجود ، لان القصور عدمى* والشىء لا يستلزم عدمه ، بخلاف الكمال فان كمال الشىء تأكيد فيه ، فالخط الاطول من خط آخر صح ان يقال كماله بتقسى طبيعة الخطية واما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال ، قصره بطبيعة الخطية ، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال : انه ليس بـ شىء غير طبيعة الخطية واما الخط المتناهى ففيه خط و شىء آخر لا يقتضيه الخطية ، اعى النهاية والحد فان كل وجود متناهى الشدة ، لا بد ان يكون له علة معددة غير نفس وجوده الخاص ، عينت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية ، والمعلولة تنافى وجوب الوجود ، اى كون الشىء موجوداً بالضرورة الازلية ، فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان فى التوحيد غير جار بهذا الوجه على ملك اهل الاعتبار .

لكن يمكن ان يقال: اذا ثبت كون الوجود بالمضى الانتزاعى امراً مشتركاً معنوياً بين الموجودات - الا ان منشأ انتزاعه فى الممكنات المتخالفة للميات ليس دائماً بذاتها بل هى بحسب ارتباطها الى الجاعل القويم ، ومنشأ انتزاعها فى الواجب ذاته بذاته - فبالحقيقة المتزع منه الوجود (١) فى الجميع هو ذات البارى وان كان

(١) ولذلك يسمى متداخلاً فى الذات من المتألهين ، بمنشأ انتزاع الموجودية كما فى كتابه «البدء والمعاد» وبعض كتب المحققين الاجل الا هم السبعة الباعاد (قصره) كما يسمى عند الاشرافيين ، بنور الانوار وعند المعتزليين ، بالوجود الحقيقى وعندهم بغير ذلك ، وحاصل جوابه (قده) من قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بى معنى متخالفة حتى لا تكون فيها جهة واحدة ونقصانى ذلك فى الامر الاول وانه كما ان انتزاع المفهوم الواحد هو الوجود المشترك فهمن الـ ماهيات المتخالفة الامكانية انما هى جهة الوحدة التى فيها الاجل ارتباطها الى الجاعل (تعالى) بحيث يكون حيثية قاطبة التفاعل داخلة فى مسالك الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده (تعالى) مناط حمل الوجود على ذاته وعلى ذات الاشياء هو المحكى منه والمتزع منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لانه من جهة جامعة بينهما فيلزم التركيب لكن الانصاف انه لا يصح كلامهم فى الحقيقة كما اشار اليه بقوله ، لكن يمكن ، لان كونه (تعالى) وجوداً كما سبق وسيأتى مجرد اصطلاح منه اهل الانظار ، والارتباط الذى جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الاتساب ان كان المراد بها الوجود البينى والاحاطة الاشرافية التى هى نور السموات والارض وهى بالحقيقة نور الوجود البينى قسم الساد لكن اين حصل من مفهومه ١-

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفاً ، فاذن لوتعدد الواجب القيوم (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك ومصدر لانتزاعه ومطابقاً للحكم به فاذن البديهة حاكمة بان المعنى الواحد المصدى لا يمكن ان يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متعاقبة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها ، فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجبين اتفاق في امر ذاتي غير خارج عن حقيقة كل منهما ، والاتفاق بينهما في ذاتي " يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى في الذات ايضاً ، كصلى ان كان ما به الاتفاق جنساً - او تشخص - ان كان نوعاً - فيلزم التركيب المتنافي للوجوب الذاتي ، فهذا وجه تصحيح كلام القوم في براهينهم المذكورة في كتبهم .

ومنها قول الشيخ ابي علي في التعليقات : وجود الواجب عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه انه لو اراد بقوله " كونه موجوداً " كونه هو ، ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امر ان كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته ، فيكون في كل منهما كونه هو وكونه موجوداً شيئاً واحداً ، وان اراده ان كونه موجوداً مطلقاً عين كونه هو ، فهو غير مسلم ، وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود يستلزم اتحاد جهة الوجودية وحقيقية الوجود .

ومنها لوتعدد الواجب فاما ان يتعدد المية (١) في ذلك المتعدد او يختلف ، وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها (٢) والا لما كانت مبینة بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد ، وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضاً لهما و كل عارض معلول اما المعروض فقط او بهما داخله تغير والقسمان باطلان أما الاول

— حيث نفوا امالة الوجود ، وان كان المراد بهما الامالة المقولة فهي تتبع محض للاطراف في الوحدة والكثرة والماهيات كما علمت ان حيثية ذواتها حيثية الكثرة والاختلاف من عند (١) اي بما به المعنى هو هو وهو فيهما وجوب الوجود بالذات من عند (٢) بل لغير ما اذ قد تقرر ان كثرة المعنى الواحد بالمادة ولو احتجها فلزم احتياج الواجب لذاته في عينه الى غير من عند

فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه وأما الثاني فافحش ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة .

ومنها قول «الفارابي» في «التفصوص» «وجوب الوجود لا يتقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد . والا لكان معلولاً» (١) انتهى ، وهذا محمل تفصيله (٢) مما سبق من البيان ، وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حساً حتى المقام لانحصر طرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد مفهوم عام ، كما ذهب «صاحب الاشراف» ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الاندلس . والشبهة مما اوردها هو أولاً في «المطارحات» ، تصريحاً وفي «اللطويحات» تلميحاً ثم ذكرها . «ابن سمونة» وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ، ولا مراد به على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعاً لهذا «الشيخ الاشرافي» قال في بعض كتبه : «ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المية وأما اذا اختلفت فلا بد من برهان آخر ولم نظفر به الى الآن .

الفصل (٧)

في تعليل هذا الكلام بذكر ما افاده «بعض المحققين» وما يرد عليه اعلم ان العلامة «الدواني» قال في بعض رسائله في شرحه لهذا كل النورية : «ان ائمه مقدمتين : احدهما ان الحقائق الحكيمية لا تقتضى من الاطلاقات العرفية . بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعد البرهان ، كلفظ «العلم» حيث يفهم منه في اللفظ معنى يعبر عنه بـ «دانش ودانستن» و مرادفاتهما من

(١) في التبيين ان كانوا متعددي الماهية ، وفي وجوب الوجود ان كانوا متعددي الماهية لمرادفهم انفسى واحد .

(٢) كأنه (قده) يشير الى ما بينه في في الماهية عن الواجب (تعالى) ويمكن ان يكون مبنياً على ان اكثر الافراد ان كانت باقتضاء من تمام الماهية او جرتها او امر لازم لها لم يتحقق للماهية فرد لوجوب كون كل ما صدق عليه ، كثيراً فلا يتحقق فيها واحد فلا يتحقق كثير فلا يتحقق فرداً حلف ، وان كانت الامر مفروق كان معلولاً الامر خارج ، ولو انقسم واجبا لوجود الى كثيرين مختلفين بالعدد كان معلولاً .

النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى أن حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجواهر (١) بل قائما بذاته كما في علم المجردات بنواتها ، بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته ، وكما أن التصول الجوهرية يعبر عنها بالقاطع يوهم أنها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق أنها ليست من النسب والاضافات (٢) في شيء ، لان جزء الجوهر لا يكون الاجزأ .

وثانيتها ان صدق المشتق على شيء (٣) لا يقتضي قيام مبدء الاشتقاق به وان كان العرف يوهمه ، و ذلك لان صدق الحداد على ريد و صدق الشمس على ماء

(١) مبني على ما نقل عن أبي (مباحث الوجود النحوي) ان تسمية العلم كنهًا من باب المسامحة وان العلم بكل مقولة داخل تحت تلك المقولة حتى لو كانت مطلقة.

(٢) ولا يضاف من الكينيات والافعال لان الناطق الحقيقي كنهًا لزم هو النطق والنطق هو الكليات والدرك الذي هو عين المدرك بالذات كينيات ذات خافعة ، وقبول النفس له الفاعل وكذا الحس بمعنى ذلك الجبريات ، والكيف والاضال لا يصلحان للتصليح للجوهر وكذا الحركة عرض غير قادر لاصلاح غيبا للجوهر . وانما لم يتعرض لما ذكر لان عنه حقائق عرفية خاصة قبل الرجوع الى البرهان وكلامه في المعاني العرفية العامة ولا شك انها اضافات لان الناطق مقام العرفية اللغوية ذات ثبت له النطق الظاهري والسراد بالثبوت ، هو الثبوت الرباطي بل الرباط على ما مضى وهو الاضافة واللام اضافة الى الضافي من نفسه .

(٣) ان قلت لا فرق بينها وبين الاولى الا بالعموم والخصوص قلت الثانية مطلقة اي : القيام المذكور غير منبهر سواء وافقت العرف والاعتقاد لان معرفة الحقائق غير مفروطة بموافقتها ولا بسعافتها وقد اشار العلامة الى ذلك بقوله : وان كان العرف يوهمه اي : العرف يوهم اعتبار القيام المذكور في المشتق ولا يقول به كلية باعتقاده ، فان المشتق بمعنى المتكسب كثير في العرف كاللاين والدار والبقال وغيرها) ومنه قوله تعالى : وما انا بخلق لمشيئة اي : ما انا بمتكسب الى اقله وذكر داهن مالك : وان يقال يعني من باب النسبة وكذا المشتق بمعنى نفس المبدء كثير ولهذا استعمل العلامة على اعتماد المرض والمرضى بان اذنا اينا البيضاء حكمتا بانها يبيض بمجرد رؤيته من دون ان يتوقف في ذلك الحكم حتى يتظن بان مرض والمرضى موجودا حتى لا بد من موضوع حتى يكون الابيض بمعنى ذاته البيضاء ويساوي في هذا الحكم العوام والعوام من نفسه .

متسخن ليس الا لاجل كون الحديد موضوع ساعته زيمو أن الماء منسوب الى الشمس
بتسخنه بمقابلتها .

ثم قال وبعد تمهيدهما نقول : ويجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق
الموجود امرأ قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب (تعالى) ووجود غيره عبارة عن انتساب
ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيره المنتسب اليه وذلك
المفهوم العام امرأ اعتبارى عد من المعقولات الثانية وجعل اول البدييات .
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة و هي عين الوجود ،
و كيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها .

قلت : ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرأ مائراً
للوجود ، بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بهست و مرادفاته فاذا فرض الوجود
مجرداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه فيكون موجوداً ووجوداً قائماً بذاته .
كما أن الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً
ومعلوماً ، و كما لو فرض مجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة . وقد صرح بذلك
بهميار في كتابه « البهجة والسعادة » بأنه لو تجردت الصورة المحسوسة عن
الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة ، وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون
الوجود زائداً على الموجود الا ببيان ، مثل ان يعلم : أن بعض الاشياء قد يكون
موجوداً ، وقد يكون معدوماً . فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم أن ما هو عين الوجود
يكون واجباً بالذات ، ومن الوجودات ما لا يكون واجباً فيريد الوجود عليه .

فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الا عم (١) .

قلت : يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين (٢) من الوجود و ما هو
منتسب اليه انتساباً مخصوصاً ، ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار و يمكن ان يكون

(١) أى ما هذا المعنى العام فلا يارها لتكرار مع قوله في السؤال الاول : « وكيف يعقل كون
الموجود اعم من نفسه . »

(٢) هذا هو العام البدي لا العام الانتزاعى متلاع العلم المطلق . سم مبدء الاثار او ما قام
بها الوجود عام مطلق . سم نفسه .

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود ، اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ، ومن ان يكون (١) من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ، كالكلية والجبرئيات وظائرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ان يكون اطلاق الوجود مجازاً .

فهو يقتضي من هذا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد موجود في نفسه ، وهو حقيقة خارجية ، والموجود اعم منه ومما ينسب اليه ، واداء حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ، فلا يكون عين حقيقة الواجب ، ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يشوش ذهن ويتبدل الطبع .

فان قلت : ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع .

قلت : لمادل البرهان على ان وجود الواجب عينه ، ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون هو بئان يكون كل منهما واجباً بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً

قلت : يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفتن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما امام معلول لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه ، او بغيره فيكون اصحش وقد تحقق وتقرر أن ما يرصه الوجود او الوجود فهو ممكن فادن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته ،

(١) في الماهيات المنتسبة الى الوجود وان كان الوجود الحقيقى غير قائم بهالكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الاتراحيات بمعروضاتها وهذا هو صدقه على الماهيات المنتسبة (كما قلنا) وعلى الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعي قائم بهايضا قيام الاتراحيات بمعروضاتها كما مر (في السمر الاول نقلنا من الشيخ) انه يصدق على الوجود الحقيقى البحث الواجب ، انه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود الماهى بنفسه .

وإذا قلنا : واجب الوجود موجود ، فالمراد به ما ذكرناه لا أنه امر يعرضه الوجود و بهذا صرح والمعلم الثاني والشيخ « أن اطلاق الوجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز .

ولفادتهم هذا « ظهرا أنه لا يجوز أن يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته ادحيث يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما ، بل نقول : لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما (١) فادّأنا البحث والنظر الى أنه امر قائم بذاته هو الواجب . ومحصله أنا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا أن اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر أن الوجود الذي ينسب اليه جميع المرات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته ، كما أننا لو نظرنا الى مفهوم الحداد و الشمس توهمنا في بادى النظر أن العديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تقطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما .

فظهر أن توهم العروض باطل وإن ما حييناه عارضا مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ، ولتلك الافراد نسبة اليه ، و ليس هناك شمان ولا العديد أن . واستخير بأن كون الوجود عارضا للمرات (٢) على ما هو المشهور الذي

(١) أي من حيث السراية الى المسمون ومن حيث الصدق عليه حيث لو كان له عروض ومبدء قابل افعال على كات ممد اقالهنا المصوم وكان المبدء مبدء لحصة منه لاسلطته ولذا قال « الصحيح » الوجود المطلق لا مبدء له ، وأما اذا نظرنا اليه لا من حيث انعوجه وعضوان يسرى حكمه الى المسمون ، بل ملحوظ بالذات فله مبدء قابل وفاعلى هو الفهم عاليا كان او سافلا بل اذا نظرنا الى الوجود المشترك فبدأنا النظر الى أن ممداه وما يمتزع من واحد ادلو كان اثنين فاما ان يكون خصوصية هذا معتبرة في الصدق وتصبح الانتزاع فلم يكن ذلك ممد اقاله واما ان يكون خصوصية ذلك معتبرة فبما ذكر فلم يكن هذا ممد اقاله واما ان يكون الخصوصيتان ملتان فكان الممد اقال والمنترع من هذا المصوم الواحد هو القدر المشترك بينهما وهو واحد من قدم .

(٢) أي : العروض الخارجى للوجود الخارجى . واما العروض الذهنى التحليلى لمصومه الذهنى من قبيل عروض الامور المنترعة العقلية لمعرضاتها لا من قبيل عروض المصومولات بالضميمة فلا مضايقة فيه عنده (كما مر في كلامه) ولا يشتر فيها هو مبدءه ، لكن لا يخفى أن مراد القوم من زيادة الوجود على الماهية ليس الا الريادة في التصور ، ومن العروض الا هذا العروض التحليلى من قدم .

ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكنودات المشوشة للاخمان السليمة لاسيما على ما تقرره عند المتأخرين من ان ثبوت شيء لشئ وعروضه لفرع ثبوت المثبت له في نفسه ، اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف بفرعاً على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من : أن الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نقماً ، لانه اذا قل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب . واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم ، على أن مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء .

ثم قال ان من اليقين أنه اذا كان الوجود وصفاً للمية وكان اثر الفاعل هو اتصاف المية بالوجود على ما تقرره واشتهر بينهم ، لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر أن السبق فرع للمنتسبين ، فلا يصح كونها اول الصوادر الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للميات ، وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات . هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء .

اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن أتى بعده ، لكن عندي أن هذا الكلام بطوله وبسطه لا يسمى القليل ولا يروى القليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نقماً في مسألة التوحيد ، كما سيظهر لك ان شاء الله (تعالى) وذلك لوجوه من البحث يرد عليه :

الاول انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد ، كيف ؟ وهو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شيء (١-٢) وكذا الشمس .

(١) انقلت : قد كثر في عرف العرب الاشتقاق الجملي كاستعجر الطير واستنوف الجمل .

قلت : اولاً هو خلاف الاصل فلا يتجاوز عن مورد اليقين ولا سيما الى هذا الاسم المتداول في الألسنة والأقواء المستعمل في الواجب والممكنات طرأوتانياً ان كلام المصنف (قده) في اصل الاشتقاق الجملي وما حذره كلية ، فان المصدر لاهدان يكون اسم مسمى ولعمري يبرى ويتحول فيها لان يكون له محدود وتعدد كالحديد ومعلوم انه اذا كان جامداً لم يكن جارياً - من قده .

(٢) مبني على ما قال به القصاص . وان المصدر مبني اشتقاق المشتقات وهو اصل الكلام .

لكن قد تصدق هذا المتأخرين أن سببه الاشتقاق هو الحروف الاسمية الجارية في اقسام المشتقات -

الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مبدء^١ لكن يستلزم كون المبدء منتهياً فيه لا اقل (١) وما ذكره من مثال العدد والمشمس مما لا يؤول عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز (٢) ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد و الشمس او الحديدية و العسبة

→ والمصدر أحدها وهيئات المعتقدات وهي ماعدا الحروف الالهية فاللهي نسب مختلفة طارئة للمبدء ، وهيئات الأوصاف ومنها صيغة المبالغة تدخل على نوع قيام المبدء بموضوعه المفروض لها ما كان اعني نسبة ما للمبدء الى الموضح والنسبة قد تكون للمبدء بذاته كنسبة الضرب الى فاعله وقد تكون بغير من الاعتبار والمعنى كنسبة الحديد الى مزاوله ، ونسبة العس الى الماء المنسحق من جهة وقوع شامها عليه ومن هنا يظهر انه لو كان هناك مبدء او توسع فانما هو في مبدء الاشتقاق دون مبدء المشتق ، ويظهر ايضا وجوه المناقشة في كلامه (قده) ففهمها مافي قوله : «كيف ؟» وهو امر جامد غير صالح لان يفتق منه كيف ؟ والعدد باعتبار نسبه الى من يزاول عمله غير الحديد الذي يبدى جامدا وكذا العس ومنها مافي قوله : «لكن يستلزم كون المبدء منتهياً فيه لا اقل» اذ كفى تحتاً ان يقوم المبدء بهالمن النسبة بالموضح كقيام الحديد بهاله من نسبة المزاوله الى موضوعه بوجهكنا . ومنها مافي قوله : «لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع» اذ قد عرفت ان التوسع لو كان قائما في المبدء دون الهيئة فقد اريد بالحديد الذي هو المبدء مثلامنى أهمما يقوم بنفسه او يقوم بالعداد من حيث مزاولته عمل الحديد . وكذا الوجود الذي هو المبدء (مثلا) اريد به الأهم من الحقيقة القائمة بنفسها والحقيقة بهالها من نوع قيام بالممكن من جهة نسبتها اليها ، فمبدء الاشتقاق هو المبدء من جهة نسبه وقيامه الادعائي لافى النسبة ومنها مافي قوله : «وكيف يقول عليها» فانه لا يقتض حقيقتاً من هذا الاطلاق وانما يصحح هذا الاطلاق الموجود على الواجب والممكن فالواجب موجود بمعنى أنه من الوجود والممكن موجود بمعنى اقصاده الى الوجود فليس شيء من الاطلاقين بطلط - ط مخطله .

(١) كالموجود الصادق على الوجود ، والأبيض على البياض ، والحاد على الحراة و بالجملة المعباد في صدق المشتق الامر الدالرين التهام و التحقق و ان لم يلزم واحداً بينهما - من قده .

(٢) ففى بعض النسخ بالواو وليس بسديد لانه تطويل لتوسع والمراد بمبدء الاشتقاق صحيح الاشتقاق ومسوخ الاطلاق بمليل قوله : «لان النسبة افعلوم ان النسبة ليست مبدء اشتقاق مصطلح و الا لم يرد هذان البعثان و نحوهما على المحقق . المراد بمثل التحدد و»

لان النسبة اليهما تكون مبني على الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان الحديد نحو امن الحصول في الصانع له كائن المواظبة على استعمال الحديد والتشغل بمصير الرجل ذاحصة من الحديد ، كيف ؟ صورة الحديد قائمة بنحو (١) والحديد وان كان ممتنع القيام به في الوجود الخارجي لكن صورته مما تقوم بالذهن . وكذا يجوز ان يكون اطلاق الشمس على الماء المتسخن من باب التوسع وبتحليل ان فيه حصة من الشمس (٢) كما صورناه وبالجمل لا تقتصر الحقائق (٣) من هذه الاطلاقات ، كما افاده فكيف يقول عليها .

الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلي (٤) بلا شك لاحد في ذلك كذلك مبني

الحديدية و الشمس و الشمسية كون الشيء حديدا و مبرور الشيء شيئا ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء كما ان المراد من قوله : كيف ؟ صورة الحديد ان يكون من قبيل قيام المبدء - من قوله .

(١) اي ينحو الفلحة بحيث كاجها ملكة بالعلمية خياله لكون الحديد موضوع صناعته مع المواظبة والمزاولة عملا وخطورا فهو ايضا دليل على كونه ذاحصة من الحديد وليس المراد ان صورة قيام صورة الحديد بالذهن صحيح اطلاق العداد ، حتى يقال : انه يلزم ان يكون كل من صور الحديد حديدا كمن قوله .

(٢) فان صورة الشمس قائمة بالماء ، بل الشمس تطلق على الصانع الشمس - من قوله . (٣) اي لا تقتصر الحقائق من الاطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه المتشابهات المحتملة للاشباب ولتحقق ادعاء وللقيام ؟ كما ذكره المسنف (قده) اقول : قال العلامة . «لا تقتصر الحقائق منها» بل حقق عدم اعتبار قيام المبدء في المقتضى عند بحثه عن اتحاد العرض مع العرض وفي موضع آخر ، ذكره ههنا من باب الاسول الموصولة ولما قال : «ان العرف هو» ترقى من ذلك وقال : «ان العرف ايضا لا يعتبر» نظرا الى هذه الامثلة وغيرها فلو ارجعنا المقام واعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان - من قوله .

(٤) اقول : مراد المحقق «الموازي» ايضا ليس الاجمل المفهوم هو المبدء والمشتق منه ، بل اللفظ مبني للفظ المعلوم ان حقيقة الوجود ليست من منخ المفهوم ، ولان منخ اللفظ فكيف تكون مبني على الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلي ؟ ثم هي مبني على الاشتقاق بمعنى منخا الانتزاع واجبا ما منها الحكاية بمفهوم الوجود والموجود ، وهذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية التي هي مبادئ الفصول المنطقية واما قول «المحقق» «يجوز ان يكون مبني اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته» فاما هو باعتبار معنوي مبني على الاشتقاق -

الاشتقاق سواء كان جزءا او عينه ، يجب أن يكون مفهوماً كلياً فان جزء المفهوم الكلى او نفسه لا يمكن ان يكون شخصاً جزئياً . فقله : « يجوز ان يكون منه اشتقاق الموجود امرأ قائماً بذاته » غير صحيح (١) .

الرابع ان اهل اللغة او العرف مالم يعلموا مفهوم مبده اشتقاق كيف يشقون منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ؟ ولا شك ان حقيقة الواجب (تعالى) غير معلوم للعلماء . بالكنه ، ولا يعرفهم بوجه من الوجوه (٢) مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود وما يراوه في سائر اللغات « هست » وامثاله ، ويعرفون معناه من غير ان ينصروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره : من انه قد يطلق لفظ

— او باعتبار العنوان من حيث التحقق ومن حيث كونه آلة للخطا بحيث يسرى حكمه الى الحقيقة كما في موضوع القضية المصورة لا كموضوع الطبيعة . والعنوان والمنون هما عما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف . بل وجه الشيء هو الشيء بوجهه والا ، لما سرى الحكم منه اليه . والحاصل ان للوجود مفهومين وحقيقة والاول عنوان دوجي . والثانية مننون وذو الوجه والاول يصحح بعض الاحكام كسبئية الاشتقاق . والثانية تسمح بعضها كالقيام بذاته والى هذا اشار (قده) في كتاب المبدء والمعاد بقوله : « وكوبه المعتقد اعتباريا لا ماديا فاصل المبدء من غيره . (١) يمكن ان يكون مراد بالمبدء . الوجود الحق من حيث ضروريته يتوسع ما مبده للاشتقاق وهو بهذا الوجه مفهوم كلى . واما كون واجب الوجود مصداقا حقيقيا للوجود مع كونه واحدا شخصيا فهو ككون الحقيقة السبئية المشككة مصداقا حقيقيا للوجود ، ولست بكلية ولا جزئية عند المصنف (قده) — ط مظه .

(٢) اقول : بل معرفة الواجب (تعالى) قطرية فان ذاته في غاية الاشراف والالامة ولاحجاب له الاطرط الظهور كما مردياتي في الاسفار السابقة واللاحقة كيف : وكل واحد يعلم ذاته بالصور وان كان للصور مراتب اد لكل اشراف من هذا البحر العظيم واعتراف بالمبدء الملى العظيم كل بحسبه والملم الحنورى بذاته لا ينفك عن الملم ببدهه « وعنت الوجوه للهي القيوم » « أفلا شك فاطر السموات والأرض ولا سيما تسمع اصحاب هذا القول يقولون وجوده المريد . فالحاصل ان المعرفة القطرية والعلم به يوجد بكفى في ذلك وهذا ايضا ان قلنا بان واضح الالفاظ هو الخلق واما اذا قلنا بان الحق ولا سيما فيما يطلق عليه (سبحانه) فلا اشكال — من قده .

في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه ، على تقدير سمته لا يلزم ان يكون مانعاً فيه من هذا القيل ، كيف ؟ ومفهوم الوجود والوجود أجلى البدييات وأعرف من كل منصور كما طبقوا عليه على ما ذكره يلزم ان يكون من أغصن النظريات فان ذاته (تعالى) غير معلوم لاحد وكذا الاتساب الى المجهول مجهول البتة .

الخامس ان مبدا اشتقاق كل معني لا بد ان يكون معنى واحداً ، لا انه يكون هناك معني واحد له مبدآن ، (١) مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك (٢) وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الوجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة (٣) سيما وقد اعترف بأنه مشترك معنوي وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة

(١) يمكن الجواب منه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدء هو المعنى العام للواجب والممكن جميعاً - طه مثله .

(٢) اي : مرة اشتق الوجود من الوجود ، ومرة اشتق هو بعبارة من الاتساب اليه . ان قلت المحقق لم يجعل المبدء الا الوجود وكيف جعل الاتساب مبدء للوجود ؟ وهو لا يصلح الا لكونه مبدء للفظ المنتسب ليس الكلام فيه قلتمتصوه ان كما ان لفظ المعني لا بد ان يكون مناسباً للفظ المبدء كذلك معناه وما هو لا بد ان يكون متعلقاً بمعنى المعني فلفظ المعني ما خوذ من لفظ المبدء ومعناه فكما ان لفظ المنتسب الى الوجود لا يمكن ان يكون مأخوذاً من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذي هو مفهوم الوجود الذي بمعناه لا يمكن ان يكون مأخوذاً من مفهوم الوجود اذ لا يتحقق هو فيه ، ولا حظ لمعنه ، والوجود طبيعة و الاتساب اليه طبيعة اخرى فالوجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود وبمعنى المنتسب مأخوذ من الاتساب بحسب المفهوم و ان اعتبرنا اللفظ ، قلنا : من الوجود بمعنى الاتساب او نقول : مراد المصنف (قده) من المبدء هو المصحح لا السد كما في بعض الاجابات السابقة - س قده .

(٣) وذلك لان الحداد الذي بمعنى المنتسب الى العديد دائماً بهذا المعنى ولم يستعمل بمعنى العديد بخلاف الموجود عنده فاذن لا يوجد له خبير والمحقق وان تعرض لذلك و صححه بان للموجود معنى واحداً عاماً هو مبدء الاتار او ما قام به الوجود وقدمه القيام كما مر الا ان المصنف (قده) لم يجأ به لانا الموضوع له بالوضع النوعي للمعني ذات ثبت له المبدء ومبدء الاتار الذي ذكره ليس فيمنه عين ولا اثر ، ثم هو معنى عرفي خاص واما ما قام به الوجود

على السواد المجرد وتارة على الشيء الأسود ، ادعنا في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وإن كان مصداقه في أحد الموضوعين نفس السواد وفي الآخر شيء آخر ، فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقاً أهم من أن يكون مجرداً عن غيره أو مقروناً به وليس مفهوم الوجود على ما زعمه كذلك .

السادس أنه بأي طريق عرف أن ذاته (تعالى) وجودية بعد ما انكر أن للوجود حقيقة في الخارج عند الحكماء (١) وزعم : أنهم ذهبوا إلى أنه من المقولات الثابتة

مفهومه وإن كان من أفراد ذلك المعنى المذكور للمحقق لكن لا يتحقق في الوجود بمعنى المنتسب إلى الوجود ، وقيام الوجود الاشارة إلى الصدق في قيام الوجود الحقيقي بالوجود أو عينه . وادلا على له بعض من الوجهين فلا قيام على الاقتران أيضاً لقضمان السمع في المحكي منه الذي هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه ، ثم هذا القيام الظلي يصح في الوجود الذي هو عين الوجود الحقيقي (كما قال «الفقيه») لكن لا يكون حيث عايناهما والى ما ذكرنا اشار (قدم) بقوله : «وليس هذا ظهور الاسود» إلى آخره .

ان قلت «المحقق» هو الاول لا الثاني لا يقتضيه من العرف فلا يقال بان يكون معنى الوجود مطلقاً بهذه الآثار لا المعنى العرفي الذي هو ذات ثبت له الوجود .

قلت «الاول» «المحقق» نفسه اذ هو موافق العرف حيث نصبت بالأمثلة العرفية من الحداد والمشمس ونحوهما ، وثانياً انه ليس مفصلاً للمنف (قدم) انه لما كان معنى المعتقد ذات ثبت له الوجود عرفاً فمجرد ذلك اعتدناه ، بل لانه موجب البرهان وقهر في اواخر السفر الاول في الرد على شيخ الاشراف ان الوجود مساء ذات ثبت له الوجود مطلقاً كون تلك الذات نفس الوجود أو غيره ، انما نعلم من خصوصيات الموارد فكل مذهب عند معناه ذات ثبت له الوجود مطلقاً عتاد ان كان العرف حتماً موافقاً للعقل اذ كثير من العرفيات حتمية فطرية ومن قبل الحق ولا يلزم الحكم ان يخالفها الا ان يكذبها البرهان - من قدم .

(١) هذا حق متبين فبنى الوجود على هذا المحقق فانه اذا كان الواجب (تعالى) وجوداً حقيقياً كان الوجود امهلاً ولا ينفي تأمل الطبيعة مجرداً بقاء بعض افرادها لان انقضاء الطبيعة بقاء جميع الافراد وتحققها بتحقق فرد واحد لا معنى لتأملها في موضع دون موضع ، فيجوز ان لا افراد متكررة لطبيعة الوجود في الماهيات لا يمكن القول باعتبارية الوجود مع كونه ذا فرد حقيقي قائم بذاته ، والحال انهم متسلبون في هذا القول من كل عايش . وما ذكر بعض المتأخرين في عدم المتافاة بين اعتبارية الوجود كونه متقولاً فانياً وبين تحقق الافراد له (من ان الوجود ذاتية

التي لا مصداق لها في الخارج ، فمن اين حصل له أن حقيقة الواجب (تعالى) فرد للوجود فان رأى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به الوجود لاستيحائه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود ، يلزم عليه ان يكون اطلاق اللفظ كاسياً للعلم واليقين وهو متحاش عن ذلك ، حيث قال : «الحقائق لا تقتصر من الاطلاقات العرفية» والعجب أنه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام و هو اطلاق المشتق واردة المبدء واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان الباري محض حقيقة الوجود او الموجود اذ لا طريق يؤدي الى اثبات التوحيد الا بأن يثبت بالبرهان ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، وهو لا نكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بهر اجل ، والايراد الذي اوردده على نفسه واجاب عنه بقوله : « فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة» الى قوله : «فيكون موجوداً قائماً بذاته» من باب «التفسير في أثناء المحاضرة» وانما يصح ما ذكره من الجواب لو كان اصل الاشكال عليه أن ذاته (تعالى) اذا كان عين الوجود كيف يكون موجوداً كما قرره . ولما اذا قرر الاشكال : بأن حقيقته (تعالى) كيف يكون موجوداً في الخارج عندك ؟ مع ان الوجود من المقولات الثابتة لم يجز ذلك الجواب . والذي يمكن ان يقال حينئذ هو ان كون الوجود اعتبارياً لا ينافي اطلاق الوجود عليه (تعالى) فيكون الباري عين الموجود لا عين الوجود وهو عكس مذهبه ، كما اختاره السيد المعاصر له : «ان ذاته (تعالى) عين مفهوم الوجود» وقد علمت ما فيه ايضاً فان الحق ان ذاته عين حقيقة الموجود لانه الوجود المحض بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

السابع ان قوله : «فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه» الى قوله : «والحرارة على تقدير تجردها كذلك» صريح في ان للوجود معنى مشتركاً

بـ الخاصة الامكانية وان كانت افراد الوجود لكن ليست موجودات اذ الخارج ظرف انفسها لا ظرف وجوداتها لانها نفس اكوان الماهيات، والوجود الواحدى وان كان كون نفسه لا كون الماهية لكن ليس مراد ذاتياله بل عرسيا لايبأ به كما اوضحناه في موضع آخر وهو سهل الدفع على طريقة المصنف (قدس سره).

يجوز قيام بعض أفعاله بنفسه وبعضها بغيره (١) ، وهذا إنما يتصور ويصح إذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين ، غير الأمر الاتزاعي المصدري كما ذهبنا إليه حسبما رآه المحققون ، إذ لا مجال للمقل أن يجوز كون هذا المعنى النسبي المصدري أمراً قائماً بذاته .

الثامن أن قوله : «ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الوجود امر واحد غير مبين» (٢) مما ذكره إذ بعد تسليم أن الوجود اعم من قسمين : من حقيقة قائمة بذاته و من أشياء منسوبة إليها لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة إذ ليس كون تلك الحقيقة وجوداً قائماً بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدري فرداً بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنه ولا له مصداق في الخارج عنه ، وغاية ماله أن يقول : ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها أو قابل يقبلها ، يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد أن يتوهم : ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة .

التاسع أن قوله : «كون الوجود عارصاً للمبنيات لا ينفو عن الكدورات» الى آخره ، على تقدير صحته لا يوجب أن يكون موجودة الممكنات عبارة عن الانتساب الى الوجود ، لاحتمال أن يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر أو بكونها عين مفهوم الوجود ، كما رآه بعضهم على أن أكثر المعاصد التي ترد على انتساب المبنيات بالوجود ، إنما يريد بناء على أن الانتساب بها كاتساف الموضوع بالعرض أو بناء على عدم

(١) حيث قال «إذا فرض الوجود» مجرداً فلولم يكن له قيام بغيره فقام معنى فرض التجرد

والعاسل أن في كلامه لها فتا حيث يقول «مرة بهذا مرة بأ» لا مردوس ولا قيام للوجود بغيره ، لا مجرد ذاته

لا يصلح الأعلى أصالة الوجود لأنه البحث السادس الذي مر ذكره من تقدم .

(٢) كما مر من قبل : أن في كلامهم مناقلة نشأت عن الاشتباه بين المفهوم والفرد وان اطلاق

الوجود الخامس على الواجب عند اهل الاعتبار ليس الا بضرب من الاصطلاح من تقدم .

الفرق (١) بين نحوى المروض والمارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمروض وجوداً غير وجود العارض ، و أما عارض المية فلا يستدعى الوجود المية (٢) وان كان متحداً وجودها بوجود عارضها ، والوجود على تقدير حصوله في الخارج لا يلزم ان يكون عارضاً للمية ، اذ هو نفس وجود المية وموجوديتها وعلى تقدير عروضه كان عارضاً لنفس المية الموجودة بهذا الوجود لا عارضاً لوجودها ، وبالجمله نحن بتوفيق الله قد سهلنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذا مغرب تحقيقه عن الثواب والمكدرات .

العاشر انه لا معنى لكون موجودية الممكنات بالاتساب الى حقيقة الوجود الشخصي لان النسبة ، وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه . والعجب انه نفى كون اثر الفاعل اتصاف المية بالوجود محتجاً عليه بان الاتصاف نسبة والنسبة فرع المنسبين وحكم ههنا بأن موجودية الاشياء عبارة عن اتصافها الى تلك الحقيقة ، وهل هذا الا التناقض ؟

(١) التردد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالمرض عن علم بالفرقة الاولى علم بها ، بل من خلط واشتبهاء هنا على عدم الفرق بين الاتصاف والمروض كما في مواضع استصحابها في الاسفار واما على الفرقة بينهما بان نسبة المروض الى الاتصاف نسبة المصحح الى المتصحح او بان الاتصاف في الخارج كون الوجود الرابط للصفة في الخارج والمروض في الخارج كون الوجود النفس وان كان رابطاً للمارض في الخارج كما هو رأي المصنف (قده) في الامكان وغيره من التسميات والنسب كما مر في السمر الاول ان لها وجوداً رابطاً فقط . ومن هنا يقال في معنى المنقول الثاني بامطلاح الحكميم : هو ما كان عروضه لمروضه في العقل سواء كان اتصافه بنفس العقل كالكلية او في الخارج كالامكان والشيئية فامر التردد واضح من نفسه .

(٢) كون هذا فرعاً داخياً لا يستدعي ان يكون الفرد المحلى كون وجود الماهية غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهية لان المراد ان عارض الماهية لا يستدعي الاشئية الماهية . سواء لم يتميز بها الوجود وكان مقدمة عارضها بالتجوهر ، او اعتبر معها الوجود ، ولكن يبين وجود العارض كما هو شأن كل عارض غير متأخر في الوجود من وجود المروض ، فانفرد المحلى (ان لم يكن متحداً وجودها بوجود عارضها) بان يكون صدق السلب بانتفاء الموضوع عنه .

واعلم انا انما تعرضنا لكلام هذا العلامة التحرير في هذا الموضع بالشرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين ذمياً منوعهم (١) ان فيه اثباتاً للتوحيد الخاصي الذي ادركه « العرفاء » الشامخين ، فضلاً عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ، ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع بسبب التعطيل وسد طريق الوصول و التحصيل لان طريقته مشاهدة سريان

(١) لانه باعتقادهم وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود و الحال انه كما اشار (قده) وانا اوضح لك ليس فيه توحيد حاسي فانهم لما قالوا باسالة الماهية قالوا بالثاني للوجود فدار التحقيق منفسية عندهم بفعتين: احدهما الوجود والاخرى الماهية. واما حزب التاله الحقيقي وفئة الحكمة المنتهجة الحق المرمود بقوله :

« هست آئين دو بيني زهوس قبله عشق بكي آمد وبس »

فحيه قالوا باسالة الوجود وانه حقيقة ذات مراتب لكونه مقولاً بالتفكيك الخاصي الذي يؤكد الوحدة الحققة عندهم المنسوب اليه هو الوجود غير المتناهي شدة المنسوب هو الوجود العام والنسبة التي هي الاضافة الاشراقية هي الوجود المنسب الذي كل بحسبه فلم يكن (على قولهم) في الدار غير الوجود ديار وحقيقة الوجود حبيبة ذاتها الوحدة و التخصيص للصنعية الدائية بخلاف الماهيات التي هي مثلاً الكثرة الاختلاف ، فالتوحيد الخاصي ، بل الأخص وحدة الوجود ووحدة الموجود في عين كثرة الوجود وكثرة الموجود كثره تؤكد الوحدة الحققة.

لا نقل دارها بهر في نجد كل يجد لعامة دار

ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار

فظهر معنى قوله (قده) موجودية كل موجود باتحاد مع حدها لما كانت الماهيات كمراب همة (وان مع الاسماء سينموها اتمد بالكم ما انزل الله بها من سلطان) كانت قابلية في مستويات مفهوم الوجود فالمستويات (اعني الوجودات المينية) هي الموجودات الحقيقية ولست موجودة كل موجود بخلوها من الوجود كما هو على القول بالاشتباب ، فانه الموجودات الامكانية حينئذ هي الماهيات والماهيات بمجرد الاشتباب لا تميز مستحقة لعمل الموجودية عليها ومع ذلك لما كانت امثلة كانت اسماها اخر في دار الوجود فلا تظن انها اذا كانت موجوديتها بخلوها وعريها من الوجود كان الى التوحيد اقرب اعداد الوجوه كلالا الى اقليم الله والنود طرا الى منفع الهاد المستغ ليس منحصرا في الوجود حتى يلزم من حوده اليه ان يكون العدد والملك له من قده .

نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بأن موجودة كل موجودات اتحاد مع حد وتليه بمرتبة من الوجود ، لا ان موجوديتها بخلوها و عريها عنه و الا فلم يكن بين الوجود والمعدوم فرق يستدبه فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي ملكناه بحمد الله ، والكل مبسر لما خلق له .

تعقيب آخر فيه تشرية . ثم ان العجب ان هذا المحقق الجليل راد في البيان وقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعنى معروض الاثنية بدون العارض (١) اما واجباً او ممكناً والاول باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الاحاد والافتقار يتأفى الوجوب وكذلك الثاني ، لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فنلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدماً عليه ، واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر (٢) وليس لترديد في العلة التامة حتى يختار ان يعينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول (٣) فلا مانع من ان يكون عينه كما في المجموع الواجب والمعلول الاول (٤) انتهى .

اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت : ان

(١) قال من قال بمجموع الفيش والاشياء موجود عليه ، قال : بوجود المجموع ، بمعنى نفس الاتحاد بالاسر لا المجموع من حيث المجموع اى : من حيث الهيئة الاجتماعية ، فان الهيئة اعتبارية فكذا المجموع محيياً بهذه الهيئة ومن القائلين بان المجموع (بمعنى معروض الاجتماع) موجود عليه ، وقال هؤلاء المتأخرين المحقق واللاهجي (ره) تلميذ المتف (فقه) حتى قال في حاشيته على العاشية المنبرية انه كما ان تشييم دلالات اثبات الواجب (تمالى) موقوف على ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواد طريان المدم كذلك تشييم بعضها موقوف على ان مجموع الموجودات موجود عليه . س. ق. د.

(٢) ولانه يلزم الترجيح من غير مرجح . س. ق. د.

(٣) بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الاتحاد بالاسر وبين المجموع من حيث المجموع وتحقيقه في «العوائد» للمحقق واللاهجي (ره) . س. ق. د.

(٤) واما الفاعل التام معنا فهو واحد منهما اعنى الواجب فانه فاعل تام للمعلول الاول ، واداحصل المعلول الاول حصل المجموع بلا حاجتي باب الفاعل الى الغير . س. ق. د.

لأوجودية في مركب ليس له جزء سورى ولا جهة وحدة الأموجودية واحد واحد من آحاده وأما احتجاجه عليه : بأن انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والاحاديث بها بالأسر موجودة ، فقد علمت انمغالطة فككتا عقدها .

ثم استدل ايضاً ههنا عليه بأنه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواحد شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيان في درجة واحدة وهكذا كما قرروا في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلوله يمكن سوى كل واحد شيء لم يحزا ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث اقول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده الشيخ المقتول في اكثر كتبه وتبعه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما بيناه ، والمنبع هو البرهان وأما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل ان شاء الله .

واعلم ان من سخائف البيان ايضاً في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود لولا وعلى الاول يلزم معلوليتهما او معلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب وهذا البيان بالسفسطة اشبه (١) منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى الرهان فان مناه على الاشتباه بين الامكان الذاتي

(١) سم ان كان من متفلسف فكما قال (قدم) وأما ان كان من فيلسوف مثاله فلي فيه تأويل وهو انه لعل مراده ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فكما لا يمكن عدمه بالنظر الى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر الى ما عدا ذاته فاداسئل في اية مرتبة كانت وبالنظر الى اى موجود كان لعل الوجود او عدمه ؟ فالجواب الوجود والاثبات ، لا لعدم والسبب لانه بسيط الحقيقة فهو كل الوجود و كذا الوجود وهذا الذي ذكرناه بعينه ما ذكره (قدم) في بيان قولهم وما بعينه ايته (نمالي) في كل مراتب الوجود ومع كل الشئون لعلنا وليس لغير مرتبة من لمراتب الوجودية ماهية مطلقة من قدم .

والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القبيل قولهم: التكثر لما انه يجب بالنظر الى طباع
الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد أو أنه يمكن بالنظر اليه
فيجود (١) ارتفاعه ، وفيه جوارز تناف الواجب بالذات ، أو انه يمتنع بالنسبة اليه وهو
الحق المطلوب اذ فيه أيضاً تدليس بين الامكان الذاتي والامكان الغيري

تعميق آخر اعلم ان السيد الصدر الشيرازي قد رده هذه المسئلة على وجه آخر
فقال ما حاصله : وان الموجود قد يكون شيئاً موجوداً كالف موجود أو باء موجود ،
وقد يكون (٢) موجوداً بحتاً ، لا انشئء موجود كسماء موجودة أو اسار موجود مثلاً ،
والواجب بالذات هو الموجود البحت. والممكن هو الشيء الموجود ، بمعنى أنه قابل
لان يحلله الذهن الى مية وموجود محمول عليه ، وكذا مفهوم الواجب عن الواجب
بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل . ولو قبل القسمة وكان المأ واجباً مثلاً يحكم
العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جرؤه لم يكن الالف في
حد ذاته واجباً لمبا تقرر ان كل عرضي معلول ، ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مية
معلولة والى ان الواجب لذاته لامية له والى ان وجوده مجرد عن المية وليس وجود
الممكنات مجرداً عنها.

ثم قال بعد تمديد هذه المقدمة : لا يجوز تعدد الواجب بالذات والافالعين الذي
به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئاً واجباً والاخر شيئاً آخراً واجباً
لرم كون الواجب ذاتية وذلك باطل كما مروان كان النعمين بغير الذات فتخصص احد
التعينين باحدهما لا بدله من علة مخصصة ، ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب
لانه يرى منها ولا أن يكون شخصه لامتناع أن يكون الشخص علة لتعيينه ، ولا الوجود

(١) ولو بدل هنا بقولنا فيكون كل من الوحدة والكثرة بمسئلة فكان برهانا ولفظاً

محكما من قده

(٢) هذا السيد حيث يقول دبا اختيارية الوجود وان كل ماهوفي الخارج ماهية وكل
ماهوفي الذهن ماهية يأول كلام القوم ذاته (تمالي) وجود بحتة الى انه موجود بحت لانه
لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو (تمالي) وجوداً ؟ فهو ليس وجوداً ولا ماهية بل هو موجود
بحت ولا يخفى انه بحت لتللي اذ لا ثالث الا في اللفظ فان الموجود من حيث التحقق اما وجود
حقني واما ماهية - مرقده

او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما ، لان المشترك لا يكون حلة التخصيص ولا امر آخر والا لزم أن يكون شخص الواجب مطلولا ، ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى ، انتهى كلامه ملخصا . ولعمري انه قريب المنهج (١) من منهج الحق لو بدّل مفهوم الوجود او الواجب بحقيقة الوجود بهامو موجود ، وذلك بان يذهن : بأن للوجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود ، سواء كان معه مية اخرى او لم يكن كما أن للياض حقيقة خارجية هي بذاتها ايض وغيره باضمائه ايض ، وقد علمت كيفية اتصاف المية بالوجود على وجه

(١) هذا المنهج عكس المنهج الحق فانماط موجودة كل واحدة على المنهج الحق انما بما مع مفهوم الوجود الحقيقي كاتحاد الانتماء مع المتصل فهو مفهوم متفرع من ذلك الوجود الخاص . و على هذا المنهج مناط الموجودية اتحاد الماهية بمفهوم المرجو فكما ان على المنهج الحق الماهية لا يعاد بها شيء في الواقع سوى ما يعاد به مفهوم الوجود من انماط الموجودات المهيبة لانها سراب محض ومفهوم صرف . وفان يثبت في المظن فيه الذي هو الوجود الخاص فلنأتي بعد ذلك المفهوم بما معنى الماهية بالوجود الخاص ، فعلى هذا المنهج يمسك ذلك حيث لا يقول السيد بفرد للوجود ولو فطنا حتى يقوم بالماهية ويكون ذلك التام مناط موجودتها فلذا اتحد الماهية بمفهوم الوجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجودتها فالمنهجان يتفانى شقاي لكن منظوروه (فقد) من القرب امران :

احدهما ان السيد يتفانى الاثنية والمروء والاتصاف بين الماهية والوجود كما مر من اوائل السفر الاول .

وثانيهما ان منظور السيد من نفس الوجود في فرد خارجي او فطنا قائم بالماهية فان وجود الشيء نفس كونه وما به يفاد اليه اشارة عقلية او حسية فيكون مفهوم المرجو حاكما عن نفس الماهية متحدايها ، انما يقوم به وينتم اليه كون شيء ذلك التام وجوده في وجودية الماهيات الامكانية نفس ذاتها ولكن بعد الاتصاف الى الجاهل ، اذ الكل متفقون على ان الماهية من حيث هي ليست الامي ، وموجودية الماهية الواجبية هي ذاتها بدون الاتصاف لكونها ماهية وجوبية فليست متساوية النسبة الى الوجود والمعدم كالماهية الامكانية قبل الاتصاف ولكن هنا يستدعي ان تكون الماهية المحكي عنها بمفهوم الموجود المتحد به ، شيئية الوجود اذ شيئية الماهية ولو بعد الصدور عن الجاهل والاتصاف اليه لا تكون مستعدة لحد موجود ، بل تكون متساوية النسبة الى مفهومى المرجو والمعدم والسيد لا يقول بمسئد .

يصفو عن كل شبهة وشك. فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الوجود بما هو موجود لانه عين هذا المفهوم الكلي الذهني.

وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة «الدواني» :

همها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كل ذاته عين هذا المفهوم الاعتباري فهو طاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امراً اعتبارياً من المعقولات الثابتة ؟ وان كان فرداً من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، سواء كان لازماً او عارضاً ، فان كان بذاته - ولا شك انه فرد من هذا المفهوم - فيلزم ان يكون (١) موجوداً مرتين ، مرة بذاته ومرة بكونه فرداً من هذا المفهوم ، وان كانت موجوديته لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، لم يكن في ذاته موجوداً ، فلا فرق بينه وبين الممكنات .

ومنها انه على التقدير الاول ايضاً يلزم ان يكون معروضاً للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحبيبة ، بل لا يبقى لتفكي التحليل الى الوجود والمية معنى اصلاً اذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه و ذلك هو التحليل فان قال : المراد من تفكي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الوجود الخاص والمية ، وهبنا قد دخل الى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق . قلنا : ان الانسان الموجود ينحل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقاً مريضاً كذلك ينحل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سيمتوه الموجود البحت

(١) كما مر في كلام هذا المحقق ان المقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتباري والاطلاق على الوجود الحقيقي القائم بذاته اما بالاجاز او بوجه آخر ، فطبيعة الوجود وجود وفرداً ايضاً وجود فلزم لشيء واحد وجودان وايضاً احد الوجودين ذاته المفروضة انه موجود بذاته الاخر صدقاً لصدق طبيعة الوجود لان صحيح كون شيء من طبيعة ، صدق هذه الطبيعة عليه فان مناط كون الشيء بياضاً (مثلاً) ومياريه صدق البياض المطلق عليه هذا تسوير مطلبه . ولا يخفى ان هذا وما بعده يرد على نفسه ايضاً لان الوجود القائم بذاته وجود حقيقي وفرد من مفهوم الوجود المطلق وهذا ابتداء من التحليل ولو حمل المارض على المحمول بالضميمة تطرق في الموضمين وظاهر ، ان المراد به الخارج المحمول وسيرينه (قدم) باتم وجد . من قدم

والموجود المطلق الصادق عليه صدقاً عرضياً ، فلا فرق بين الصورتين في ذلك ، فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته ، بناء على أن العارض حصة من مفهوم المطلق ، كان هناك كذلك ، فان العارض له ايضاً حصة منه .

وهنالك أن ما حرد من ان الواجب لامية له اصلاً ان اراد أنه لا ذات له فهو مظهر الطلاق وان اراد ان له ذاتاً ، لكن لانسي مية بحسب الاصطلاح ، فهو بحث لفظي فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته ، انما يريد به المعنى الذي يريد به من الذات ، فلا يعني المباحثة الا في اللفظ و انت اداتاً علمت ادبي تأمل علمت . أن ماد كره (١) من ارداته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكها يحمل عليه الموجود بالحمل المرضي ، فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية . واما على ماد كرهنا ، فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هو مبده لا نزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته ، لتبع . هذا تحصيل تمام ما أورده هذا المورد المعاصر له على كلامه .

القول : يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا : اما من الاول فمختار في الرد يد الذي ذكره أن داته (تعالى) عي الوجود الخاص و كونه فرداً للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موحوداً بالوحدتين ولا أن يكون قابلاً للتحليل الى امرين ، وذلك لان موجوديته ليس الا بذاته لا بمروض حصة من هذا المفهوم . كما أن كون هذا الانسان اسماً (٢) لا يقتضي أن يكون فيه انسانتان ، خاصة وعامة ، لان الانسان

(١) يعني ان ما ذكرنا انه يقول بما يقول خصه ، بمجرد الفرض والالزام ، والا فيبحث لا يقول بفرده للوجود كيف يمكنه ان يقول : ان ذاته وجود ، وبحث يقول : انه يحمل عليه مفهوم الموجود ويتحد به معلوم انه مفهوم اعتباري بديهي . كيف يمكنه ان يقول ان ذاته في مقام ذاته موجود ، فهو عرضي له . ولا يعني ان هذا يرد على نفسه ايضاً كما مر ان المطلق الوجود عليه (تعالى) بمجرد النسبة لقوله باصالة الماهية ، اذ العينية اما وجود واما ماهية وشيئية الوجود عند اعتبارية حتى شيئية الماهية فتدأقر بما انكر وكرر على ما مر من قبله .

(٢) اذ الجرمي هو نفس الطبيعة النوعية محصورة بالحوادث المعصية فالجزئية والكلية شيئان اثنان واما نفس الطبيعة المبروسة تارة للكلية وتارة للجزئية فهي واحدة والوجود ايضا واحداً لان الكلي الطبيعي ليس بمنزل الوجود من وجوده ، اقراده فليس له وجود وفرد وجوده .

الخاص (كزيد) هو في ذاته مصداق لمفهوم الإنسان المطلق ، ومعنى تحليل الشيء (١) إلى امرين و مفاده هو ان يحصل منه امران : اعتبار كل منهما و حيثته غير اعتبار الآخر و حيثته ، كتحويل الإنسان الموجود إلى حيثية الانسانية و حيثية الموحودية لا كتحويل وجوده إلى وجوده و مطلق الوجود ، فان كل وجود خاص هو بتقسيمه يحمل عليه الوجود ، لا بروض شيء آخر و كذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود ، لم يلزم أن يكون هناك شيان متفايران بل ذلك المفهوم ، الفرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير .

واما من الثاني فنقول : الفرق بين الواجب الممكن ان الواجب لا تركب فيه من جهتين متفايرتين تفائراً يوجب تكرراً في الموضوع ، اما في الخارج او في الفهم ، بخلاف الممكن . وليس معنى قولنا . « لا تركب فيه » انه ليس يصدق عليه مفهومات و معان كثيرة ، كلفه وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته . فقولنا « الواجب (تعالى) غير قابل للتحليل إلى امرين و الممكن قابل له » معناه أن ذاته (تعالى) لا توجد له حيثية لا تكون تلك حيثية هيئتها واجب الوجود ، بخلاف الممكن ، فان الإنسان (مثلاً) حيثية كونه اسماً غير حيثية كونه واجباً و موجوداً ، لان الإنسان من حيث هو انسان ، ليس شيئاً آخر ، اذ قد يتصور انسان غير موجود ، و يتصور موجود غير انسان : فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب ، و كونه واجباً على الاخلاق ، لان مرجعها إلى واحد حقيقي .

وعن الثالث أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبر عنها تارة بالوجود الصرف ، وتارة بالموجود البحت او الوجود او الشخص

— آخر ، واما فيما نحن فيه فليس الوجود العام او الموجود العام مراداً بمعنى المحمول بالصفة بل خارج محمول كالحيثية بالنسبة إلى الأحياء العامة — بقية .

(١) معنى حديث التحليل في الذين ليس لهم رخصاً لنبواب الاعتراض الثاني هنا انه لا يمكن ، بل هو التصدي لا ليس هنا وجودان ولو بتحويل العقل كالتحليل في الممكن إلى حيثية مالا يبي عن الوجود والعدم ، وحيثية ما يأتي من العدم من عدم .

او الواجب البحث) مية كلية فان المية للشئ هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود والتشخص ، ويرمز لها الكلية والاشراك ، وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية ، لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضورى . فهذا معنى قولهم « لامية له » وليس هذا مجرد اسطلاح لفظى ، بل تحقيق حكمى وبحث معنوى .

وظهر مما ذكرنا أن القول بأن « ذات البارى موجود خاس » كلام محصل لاخبار عليه ، بشرط أن يتظن قائله ، بأن المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلى او عين فرد من افراده الذاتية ، حتى تكون نسبتة (٢) الى ذلك الفرد كنسبة الذاتى الى الذات ، لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود كذا مفهوم التشخص والمتشخص والجزئى الحقيقى والهوية وامثالها . ليست لها افراد ذاتية ، كما للاجناس

(١) وبعبارة اخرى : الماهية هي الكلى الطبيعى اعنى الطبيعة المهمة التي تعرضها الكلية فى موطن ، والتشخص فى موطن آخر . وهي امر لا يأتى عن الوجود والعدم وبعبارة ثالثة : الماهية كل محدود بعد جامع مانع وهذه الماهية المأخوذة فيها عبارة عن محدوديتها ، فكل مفهوم يحكى من وجود محدود يحاط هو الماهية بخلاف المفهوم الحاكي من غير محدود كمفهوم الوجود وكذا العلم والقدرة والحيوة وسائر الصفات العليا والاسماء الحسنى الحاكية كلها عن الوجود غير المحدود ، لان مرجع الكل الى الوجود فليس كل مفهوم ماهية مطلعة فلم يكن الواجب ذاماهية باعتبار صدق هذا المفاهيم عليه . ثم يطلق عليه الماهية بمعنى ما به الفهم هو هو وبلغة الفرس الماهية : « ما سخ پرستى از گوهرش » - سقته .

(٢) وقد مر مرارا ان نسبة مفهوم الوجود الى الفرد نسبة الذاتى الى الذات وهى ان قد نقادوا يمكن ان تكون « الكافىة للتشبهل واما ان كانت للتشبهل فالتوفيق بأن الاليات والنسب كليهما صحيحان كل من وجه . اما الاليات فباعتبار ان هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقة والفرد ، كالتفانى لا كالترمى الحاكي عن الضميمة واما النسب فباعتبار ما سبق فى السطر الاول ان حقيقة الوجود لا تحصل فى الذهن والا ، يلزم الاقلاب وليس لها ماهية محفوظة فى تفانى الذهن و البادج نهى المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد ، والذاتى محفوظ فى الصفات فلهذا فى مية الفرد ايساى : الفرد بهذا النحو اعنى الذاتى لا الرضى ومن هنا قد يصحح الصنف (قده) بان الوجود محمول ثان ، مع القول بامالته وان له متروفا محمولا بعبارة وذلك لعدم وجود ان جهة الحركة بين هذا العنوان ومثونه - سقته .

والانواع ، وانما هي عنوانات خفية وحكايات لاحاد وافراد لاوجود لها في الذهن ، حتى يحرصها العموم والاشترك ، لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بلاعتبار قيد آخر ، وقد يصدق على امور اخرى بالذات بل بواسطة قيد آخر . يقال للقسم الاول : انه وجود وموجود بذاته ، و يقال للقسم الثاني : انه موجود لابذاته ، بل بالعرض . ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الاتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها ، فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ، و لا بد مع ذلك من امتياز بينها ، اما بالكمال و النقص والفنى والفقرا والتقدم والتأخر ، او باوصاف زائدة (١) وبذلك ينوسل الى تنوع تعدد الواجب بالذات . فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه (تمالي) موجوداً بحثاً هو ماقررنا ، لكن بعض كلماته وآثاره يناهض ذلك .

ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سر آية المقدس وهو غياث اعظم السادات والعلماء ، المنصور المؤيد من عالم الملكوت ، لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال : « اما الاول ، فجوابه أنا اختار انه يعنى مفهوم الموجود ، وكيف لا يكون عينه ؟ وهو معمول عليه والعمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم مية شيء منها . وأما قوله : وهذا المفهوم امر

(١) هي الماهيات الامكانية لانها عوارض الوجودات - منقده .

(٢) كيف لا يلزم ؟ وقد انكرتم قيام الفرد الخارجى او الذهنى من الوجود بالماهية حتى يكون ذلك الفرد ما به الاتصاف وملاكه في حمل الوجود على الماهية ، فيكون الفصل اولياتها وملاكه الاتصاف بحسب المفهوم ، ويمكن ان يقال : مرادها أن الواجب او الممكن عين متناً انتزاع مفهوم الموجود وهو ملاك الحمل الان الواجب (تمالي) ذاته بذاته ولذاته متناً انتزاع هذا المفهوم ، والماهية الممكنة وان كانت نفسها متناً انتزاعه بلاحيثية تقييده اضمامية او اعتبارية اذ لا فرد للوجود منحصراً - الا انها متناً الانتزاع بحيثية تحليلية مكتسبة من الجاهل بهذا الصدور او الانتساب او الارتباط او ما شئت فسمه ، ولكن هذا المفهوم وان كان عرضياً الا انه يحكى عن نفس متناً الانتزاع لاعن ضمنية فيه كما على المنهج المنصور ، فكان حيثية متناً الانتزاع للواجب والممكن عينية هذا المفهوم المتترع هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبلهما . ولكن استعلم ان تلك الحيثية هي الوجود اذ الوجود باعتبار وجهه تالي الجاهل هو -

اعتباري، فظاهر العباد ، فان كون الموجود موجوداً ، ضروري ، الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ، ثم حكموا أن وجود موضوعه عني عن الاثبات لانه بين الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده ، وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز أن يكون عين الواجب وقوله: «ورد عليه أن موجوديته بذاته الى آخره غير مسلم وتحقيقه (على ما قرره (اي السيد المذكور) في حواشي التجريد) يقتضي تمهيد مقدمة هي: ان العوارض المحمولة على الشيء موافقة عين ذلك الشيء ومتعدد معه في الخارج ومغاير له ذائد عليه في الذهن ، فان مثل من ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب أنه عينه . وان مثل عنه من حيث انه في الذهن ، فالجواب أنه غيره . فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ولا خفاء في أن النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متعددين وانما يتصور حيث هما متغايران ، ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بل لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور:

واذا تمهد هذا فنقول . اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني ، لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير ، فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة ، حتى يستقيم أن يقال : مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراد الثاني ، ويسقط الترديدات البعيدة التي يمجها الطبيعة السليمة . والحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهني يتكرر بحسه وذلك في الواجب لذاته ممثلاً . والجواب عن الثالث أن المية (وهي حواب ماهو) عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل ، فاذا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الاخر صفة ، وحيث يجد الذات في نفسها عبارة عن

—الابجاد ، وينوره اتحاد عدد حروفها وهو خمسة عشر فلو كانت الماهية فيها محسولة ومنفصلة لاقتزاع مفهوم الموجود لكات عنقائه، ولو قطع النظر من الانتساب الى الجاهل — واذ ليس كذلك مثلاً وانما قال — فمابه التفاوت هو الاصل في التحقق وفي المحسولة وفي المشابة لاقتزاع وتصحها عن تسميته بالوجود ولا كلام لتمام التمهيد — برقاء

المواد من المحمولة ، و في نفس الامر مخلوطة متحدة بها ، فيطلب سبباً في ذلك ، ويستند لامحالة الى امر ما هو اما الذات واما غيرها ، ولما لم يجر استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء مالم يوجد لم يوجد فتحكموا بأن كل ذي مهية معلول انتهى .
اقول : فيما ذكره وجوه من الخلط واللفظ :

الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه ، مغالطة شأت من سوء اعتبار نحوي الحمل (١) والخلط بين الحمل الذاتي الاولى والحمل الشايح المتعارف فان كل مفهوم يحتمل على نفسه بالمعنى الاول ، وكثير من المفاهيم غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجوداً في الخارج .

الثاني ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلي (٢) هو الموجود المطلق

(١) ليس المراد سوء اعتبار الحمل ، ماهو المصطلح في الفن المغالطة فان سوء اعتبار الحمل (الذي هو احد المغالطات الثلاث عفرة) أن يؤخذ مع موضوع القضية مالمس منه سوء زهد الكاتب انسان ، اولم يؤخذ منه ماهو منه من الشروط والقيود كان يؤخذ لغير الموجود ثابتاً لغير موجود مطلقاً كالحركة والزمان ، وغير الموجود محسوساً لغير موجود مطلقاً . فهذه المغالطة مما يتعلق باللفظ بان يكون مختلف الدلالة ، فيقع الاشتباه بين ما هو المقصود وغيره من حيث الاشتراك والتعابه و المجاز المرسل والاستدارة ونحوهما ، ويسمى الجميع بالاشتراك اللفظي - سقده .

(٢) قد ذكرنا (في المعلقات على السفر الاول) أن الموضوع حقيقة الوجود المطلق و هو حقيقة الوجود اللايعرط والراد بالاطلاق واللابعريطية، السمة الوجودية والاساطة الحقيقية لا المفهومية ، وان اطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لغير هذا نفس هذا المفهوم الكلي كما قال (قدم) بل المفهوم من حيث التحقق في الفرد ، والعنوان من حيث السراية الى المتنون كما في الطبائع الموضوعة في المصورة ، فالمغالطة في قوله مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلي من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح ، اذا لم يؤخذ مع هذا المفهوم ماهو شرط الحكم بالموضوعة لهذا العلم اعني قولنا : من حيث العنوانية وكونه سارياً للحكم الى الحقيقة النورية ، ويمكن ان يكون اللفظ في الاول والثاني من باب اخذ ما بالمرض مكان ما بالذات فان هذا المفهوم مرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير مرة سقده

لم يبريدوا به نفس هذا المفهوم الكلى ، بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود فى نفس الامر ، من غير تخصيص بطبيعة خاصة اوبكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود حسمانى طبيعى كذا يصدق عليه انه موجود مطلق ، لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصص ايضا ، فالبحت عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حرقى بأن يذكر فى الفلسفة الاولى ، والذي هو مستغن عن الاثبات (لانه يدينى الثبوت) هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات ، لانفس هذا المفهوم الكلى الذى لا يوجد الا فى النعم .

الثالث ان الذى تصوره وصوره فى الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تمويل عليه ، فان كوندات البارى محالا يمكن تعقله ولاله وجود ذهنى ، منى على انه عين الوجود البحت لان كونه (١) كذلك يتنى على كونه غير متعقل .

وايضا يمكن فى كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل فى العقل كان للعقل ان يحلله وان يمنع حصوله فى العقل ، فادى الفرق بين الواجب والممكن فى كون الموجود المطلق عين احدهما وذائدا على الآخر ليس كما تصوره بل الحق فى الفرق بينهما ان يقال : ان الممكن قابل للتحليل الى حيثين : حيثية كونه موجودا وحيثية كونه امرا آخر يخالف الموجودية : بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي عينها حيثية الموجود البحت اد لاجبة نقص فيه ، وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص اوجهات نقائص ، هي غير جهة الوجود والوجوب ، مثلا التلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفترقا الى مكان اوحيز محتاجا الى سبب و محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعداد فيه التى بازاء الكمالات والملكات ليست بينها حيثية كونه موجودا . واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذى يحمل عليه هذا الضوان وكثير من الضوانات الكمالية التى مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

(١) فهذه المسألة من باب ايهام الانعكاس وفي قوله (قد) هو ايضا يمكن فى كون الشيء قابلا للتحليل ابداء الفط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ايضا ، من حيث اخذ المسألة المتقولة بالنقل للمتلحم موضوع الحكم ، وليس منه سخره .

سواء حمل عليه الموحود المطلق ام لا . لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقاً لهذا المفهوم وصدقه على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيثان متعايرتان فان كونه هذا الموحود و كونه موحوداً مطلقاً ، واحد ، لا فرق الا بالتميز والابهام كما ان كون ربه هذا الموحود و كونه موحوداً لا يمينه لا يوجب التركيب وهو الذي يوجب ذلك فيه كونه موحوداً و كونه قابلاً للعدم والنقص والشر و كذا كونه بالمعل انصافاً و كونه بالقوة كاتباً او عالمياً يوجب التكرار في ذاته . والحكما انما حكموا بكون كل ذي صفة معلولاً لان حيثية المية والامكان يخالف حيثية الفعلية والوجود بها حيثية الاولى يستدعي علّة و يفترق اليها و بالحيثية الثانية قد يستغنى عنها كما في الوجود لذاته حل ذكره .

تذييل وتسجيل : وبالحملة فالتقول بأن ذاته (تعالى) هو الموجود بالبحث صحيح . اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود و غيره به موجود ، كما ان للبياض حقيقة وهو بنفسه ابيض و غيره به ابيض وأما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكي عنه بهما ، فلا شك في بطلانه . فان قلت : كيف يكون ذات الباري عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور (١) وذات الباري مجهول الكنه .

قلت قد مر سابقاً ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك ، مع قصور قوة الادراك وضع الوجود هيها سارا منشئين لاحتجاب (تعالى) عنا ، و الا فذاته (تعالى) في غاية الاشراف والانارة فان رجعت وقلت ان كان ذات الباري نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المشار او يكون صادقاً عليها صدقاً عرضياً كما يصدق عليه مفهوم الشيء . وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام المديهي التصور امنتزع من الموحودات او معنى آخر والاوّل ظاهر العناد والثاني يقتضي ان يكون حقيقته غير ما يهم من لفظ الوجود كسائر المبهات ، غير انك سميت تلك الحقيقة

(١) اي - مفهومه مديهي ، و حقيقته عين الظهور و الاظهار ، فان البداهة من

المفولات الثابتة المنطقية ومرسماً في اوائل الممر الاول في بحث في الماهية من الواجب (تعالى) - سقته .

بالوجود ، كما اذا سمى انسان بالوجود ، ومن البيان انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ، ويلزم ان يكون الواجب دامية ، وقدر ان كل ذى مية معلول وعلى الثاني ، وهو ان يصدق عليه صدقاً عرضياً - فلا يخفى ان ذلك لا يفي عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجوداً ، ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم

اقول : من شأن الاشكال ، الذهول عن حقيقة الوجود و آحاد و اعداد ، وعن معنى هرؤية المفهوم العام الاتزامى للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك هرضياً ليس معناه ان للمعروض موجودية وللمعارض موجودية اخرى ، كالمشي بالقياس الى الحيوان والفا حك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الاساية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الاساية صح ان يقال انها عين الانسان لا نهار آء لملاحظته وحكاية عن مهيته ، و صح ان يقال : انها غيره لانها امر نسبي والانسان مية جوهرية .

وبسبب جملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون باذائه شيء يكون المعنى المصدرى حكاية عنه ، بل كالسواد (١) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى اعنى الاسودية ، وقد يراد ما يكون به الشيء اسود ، اضى الكيفية المخصوصة ، فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم متصف به لم يجز ان يقال : ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباراً ذهنيّاً زائد على الجميع . اذا قلنا : هذا قلنا في الجواب ان مختار في الترديد الاول الشق الاول ، وهو ان الوجود حقيقة الذات ، قولك في الترديد الثانى « اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من

(١) انما مثل للحقيقة البسطة النورية بالسواد و لم يمثل بالنور المرضى او البيضاء (مثلاً) مع انها أنسب ، للاشارة الى تلاشى التبعينات ومحوشوش الامهات فى تلك الحقيقة وقوله (عليه السلام) «الفرسواد الوجه فى الدارين» و«طهركم بالسواد الاعظم» يشير الى هذا ، و ايضا السواد يناسب الظلمة و هى الظلمات عين الحيوة ، ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم دس عليهم من نوره - سيقه .

لفظ الوجود الى آخره قلنا: تختار منه ما يباذاء ما يفهم من هذا اللفظ اعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم اليدى حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما ان للسواد حقيقة فى كل اسود ، لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالتقاص والاعدام وفى بعضها ليس كذلك و كما ان السوادات متفاوتة فى السوادية ، بعضها أقوى وأشد وبسبها أضعف وانقص ، كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالاتها وتنقصا .

ولنا ايضا ان سبنا رالشق التامى من شقى الترديد الاول الا ان هذا المفهوم الكلى وان كان عرضيا بمعنى انه ليس بحسب كونه مفهوما عنوايا للوجود فى الخارج حتى يكون مبالا شىء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القالم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصداق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشىء آخر يقوم به كسائر المراتبات فى صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك: فصدق الوجود عليه لا يفتى عن السبب لانه انما لم يكن يفتى عن السبب ، لو كان موجوديته بسبب عروض هذا المعنى او قيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود ، كما أنه بذاته وجود ، سواء حمل عليه مفهوم الوجود او الوجود اولم يعمل والذى ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الفهمى الذى يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية.

الفصل (٨)

فى ان واجب الوجود لا شريك له فى الالهية وان الله العالم واحد

البراهين الماضية (١) دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لا شريك له فى

(١) اعلم ان ههنا مقامات ثلاثة : مقام توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقى و

مقام توحيد الالهية والملية اما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دلت عليه . واما توحيد

الوجود الحقيقى ، وهو التوحيد الخاص - فيجىء فى فصل مقفود فى ان واجب الوجود كل

الوجودات بشعوا على وقد مر من المحقق والدواني بزمه . واما توحيد الاله والخالق فقد ذكره

وجوب الوجود والان نريد ان نرين : أن العالم واحد لا شريك له فى الالوية. اضمجرد وحدة الواجب بالذات لا يوجب فى لول النظر كون الاله واحدا

فنقول لما تبين ان واجب الوجود واحد و كل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متمثلة به ، وبه صار واجبا وموجودا فوجوب استناد كل الموجودات (١) وارتفاعها اليه يلزم أن يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائما) (٢)

ههنا ، اذ توحيد الواجب لا يستلزمه ، كما على قاعدة خلق الاعمال على رأى المعتزلة حيث قالوا بالقدر المستقلة للمبادى ، وكما اذا قيل ان الواجب (تعالى) خلق المثل الاول ونفس الامر اليه فهو بالاستقلال يكون ملة لما يمدون لكن ليس هذا من مذهب الحكماء ، حاشا هم من ذلك اذ لا يؤثر الوجود الا الله عندهم ، و المبادى المفارقة والمثارة - من القول والنفس و الطوائف - وسائط جوده و وسائل سببه (١) لا يسلط الوجود الا ما هو برىء و عرى مسا بالقوة - من قده .

(١) والحاصل : اننا نقول : ما لم يوجد لم يوجد الوجود حدودا وبقاء منه (تعالى) والايهام تبع الوجود - من قده .

(٢) بل لو كان مع من الاعراض انما فذلك ، وبالحقيقة لانسبة له (تعالى) الى الاشياء وانما الاشياء منتسبات اليه . و بين نور الحق ونور النفس فرد كثره غير التمام بالذات وعدم التمام بالذات : عنها ان نور النفس انبسط على الطوح والسمرات ونور الوجود وسع كل شئ من المحسوسات المحسوسات المتغيرات والموهومات والنفوسات وما وراء المحسوسات والنفوسات ومنها ان نور النفس انبسط على خواهر المستنيرات من اصنافها ونور الوجود الذى هو مظهر الممدود نفذ فى بواطن المستنيرات بحسب القاطع فى قبه ومنها ان نور النفس لا هو ولا نور الشمس الحقيقية كلها مثلا ، فاعرفون ، احياء ، فاعرفون ، فان من انواع الانوار القاهرة على الطبقة الطولية والطبقة المتكافئة المرصية والانوار الاسهبية الملوية والسلبية ، بل الوجود بهر اشره من الحيوة والعلم وغيرهما من الكمالات ، ومن انواعه نفس العلم الذى هو ظاهر بالذات لكونه مظهر النور ومظهر للنور الذى هو حقائق الاشياء ماهياتها وعلوياتها ولباتها ولكونه نورا قال (عليه السلام) : العلم نور يتنزه فى قلب من يشاء و هو قد شيع الاشراف العلم : يكون فى قلبه نورا لنفسه وكونه نورا للنور . ومنها ان نور النفس له اقوال ، وله ثان فى الوجود ، ونور الشمس الحقيقية ليس له اقوال ولا ثان لكونه واحدا بالوحدة المحقق من قده .

بذاته) الى الاجسام المستصية منه المظلمة بحسب دواتها ، فانه بذاته مصبى عوبسبه يصىء كل شىء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته سورها ، ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثانى من الشمس واسندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضواء الانوار فعلى هذا المنوال وحدوات الاشياء لمتفاوتة فى القرب والبعد من الواحد الحق ، فالكل من عند الله

طريق آخر اشير اليه فى الكتاب الالهى ملكه معلم لمشائى ارسطاء طاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره : انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع احرائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما فى هذا العالم بالنوع ، اولا ، بان يقال : لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعى هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالآخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممنوع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين .

واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التعيين فلنشر اليه . أما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متبائلين فى الاجراء و يكون كل منهما كالاخر فى السماء والارض وغيرهما . فما نقل عن دارسطاطاليس ، من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة و مساواته غير متخالفة فى الطبيعة والاشياء المتفقة فى الطبيعة متفقة فى الاحياز والحركات والجهات التى يتحرك اليها ، فالاسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة (١) فى المواضع ، مختلفة فوق واحدة فى ساكنة بالقصر ، والذى بالقصر بعد الذى بالطبع بالذات فملم أنها كانت مجتمعمة متأحدة ثم افترقت بعد ذلك ، فهى اذن متبائنة (٢) ابدأ وليست بمتبالة ابدأ وهذا خلف .

(١) «متفقة» حال ، و «فى المواضع» متعلقه بمختلفة أى . حال كونها متفقة فى الطبيعة ،

مختلفة فى الامكنة . حقه .

(٢) أى : متفارقة على وضع التعدد وليست بمتبائنة ابدأ أى . لا بدان لا تسير متفارقة بعد ما كانت متصلة بالطبع اذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه وفى العالم الذى دخلت فيه وكذا يلزم الخرق والالتيام فى افلاكهما وكما يلزم حركة الثقال الى المحيط ، والكل باطل . حقه .

وابيضاً الذى بالقصر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولاً عليه (١)
بالدات ، فتلك العوالم ستجمع ثمانية فى مجتمعة وغير مجتمعة ابداً ، انتهى كلامه
فان قيل ان الارمين مثلاً وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة فى الارضية ،
وامكنتها ايضاً مشتركة فى كونها وسط الكل فالارض المطلقة تقتضى الوسط المطلق
والارض المبينة تقتضى الوسط المعين من العالم المعين .
فيقال فى دفعه: ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتعدة بالنوع والحقيقة ، و ان
لم يشك أن امكنتها كثيرة بالعدد ، لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو ، لو
اجتمع كل الاجسام متمكناً واحداً ، يصير تلك الامكنة مكاناً واحداً ، مع أن ذلك

(١) الاول كان باعتبار بدوها وفانتهما والثانى باعتبار عودها وغائتها ، بل هذا غير
مختص بالاسطوانات بدليل قوله فتلك العوالم ، فلم يكن محذور تمددساواتها مسكوتاً عن كلام
المعلم ، فنقول ، معنى الكلام ان تمدد امراد نوع واحد بالقصر ، فوجود شمسين او قمرين او فلكى
شمسين (مثلاً) بالقصر لا قصر فى الملكيات فضلاً عن دوامه وكذا وجود كرتي نار مثلاً
فى عالمين فلو كان التمدد والانفعال فى تلك العوالم دائماً لزم القصر دائماً وهو باطل
كما تقرر فى محله ، فلابد ان يزول ويعود من الى الاممال فى مجتمعة لذلك ، وغير مجتمعة
لاستلزام الحركة المستتمة فى الافلاك ، والمعدودات القليلة المذكورة فى الاسطوانات ، وأما
بعد افراد نوع واحد فى عالمنا هذا ، فليس من باب القصر الدائم لان كل واحد من الافخاص
غير دائم والنوع لا وجود له الا فى ضمن العنصر فليس واحداً بالعدد دائماً بل نوع القصر متدائم .
ثم ان هذا ، أى عدم قبول الافلاك القصر والفلك هو الدليل على انصار نوعها فى نفسها
وكذا الفلكيات .

ان قلت : لم لا يجوز التمدد للأفرادى لكل نوع هناك بلاك وقصر بان يكون منطوقاً على
التمدد من اول الامر لا التمدد بعد الاتحاد .

قلت : لا يمكن ذلك لان الاجراء المفروضة فى كل واحد متعاجة ، ومتعاجة ايضاً للكل
وحكم الامثال فيما يجوز فيها لا يجوز واحد . فلو كان القردان (مثلاً) من نوع ، منطوقين على
الاتصال كانت الاجراء المفروضة فى كل واحد ايضاً متصلة ، بل يلزم الكثرة بالوحدة ، وقد بين
تقدير ذلك فى ابطال منجب وذيتراطيس من قده .

محال بالضرورة ، إذ اختلاف الامكنة ضرورى (١) و أما الاجتماع المذكور فمما لا مابع عنه (٢) فى طبيعة تلك الاجسام. لوحدتها فرضاً ، ادلواقتضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وحدوا احد متصل منها وهذا خلف. واما الوجه الذى يختص بالاحتمال الثانى ، فما اشار اليه الشيخ الرئيس ، فى بعض رسائله بقوله : «ويمكن أن يكون (٣) جسم مخالفاً لهذه الاجسام فى الحركات والكيفيات أما الحركات فهى بالقسمة العقلية الضرورية ، اما مستقيمة واما مستديرة ، والمستقيمة اما من المركز الى المحيط ، او من المحيط الى المركز ، واما مارة على المركز بالاستقامة ، وهى الاخذة من الطرفين (٤) او غير آخذة منهما بل على محاذاتهما ، لكن الذى بالطبع من المستقيم لا يحور أن يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاصافة وبيان ذلك فى كتاب «ارسطاطليس» خاصة فى المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم «بالسماع الطبيعى» وتفسير المعربين فمن هذا يعلم ، ان الحركات الطبيعية فى جميع الاجسام ، اما من المركز ، او اليه بالدليل العقلى ، وأما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن أن يكون فوق

(١) ودائى ، والدائى لا يختلف ولا يختلف داخلاً والواقعة تلك الامكنة لرمج جواز الحركة الالهية على المكان فيلزم ان يكون للمكان مكان ، وبما لا ينقل ضرورية الوسط طرفاً من طرفه .
(٢) أى : له الامكان الذاتى وان لم يكسره الامكان الوقومى ادياً بآه طباع المتأرجح و
اوضاع الكون التى فرضها الجسم للزوم الحرق والالتيام والمغلاء وغير ذلك من طرفه .

(٣) استدلل بعدم حركة اخرى وكيفية اخرى على عدم عالم جسمانى آخر مخالفاً للطبيع انقلت بمخالف الآثار يدل على تعالف مبادئ الآثار واما انهماكها فلا يدل على اتحادها توها
كالحرارة اللازمة للنار والنسب والحركة والشمس وهى متباينة نوعاً . قلت مفهوم الم لازم بحسب الجليل من النظر واما بحسب النظر المتحقق فالحرارة اللازمة للتأرجح متباينة للحرارة اللازمة للبرما .
انقلت ما تقول فى الروحية اللازمة للبرمة والثابته وغيرهما وهى انواع متباينة للروحية واحدة او متماثلة قلت الروحية لازم الماهية ، و كل لازم الماهية اعتبارى على ما حقق فى موضعه فليس لها فى تلك الاعداد ما يعادها والامور الاعتراضية فى التماثل والتباين تابعة للاشياء المنزوعة من عنها واما قدس ان المفهوم الواحد لا ينتزع من الامور المتخالفة بساوى متخالفة من طرفه .
(٤) قسم المستقيمة اولا قسمة ثلاثية ثم عدل وقسمها قسمة ثنائية دائمة بين النسي والاثبات من طرفه .

تسعة عشر (١) وقدينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون،
«كنا مطبوسين» «الاسكندر» ولولا مخافة التلويل لبسط القول فيه، لكنني اخوض في
طرف يسير منه

فأقول: الطبيعة ما لم توف على النوع الاتم شرائط النوع الانقضى الاول بكماله
لم تدخله في النوع الثاني (٢) والمرتبة الثانية. مثال ذلك . أن ذات النوع الاخر و
هو الحسية ، عالم قطبها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الحسية الموجودة في
الاجسام ، بما هي اجسام. لم تخط به الى النوع الثاني الاشراف بالاضافة وهو النبات ، وما
لم تحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الاخر -
لم تجاور به الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية، ومرتبة الحيوانية مشتملة على الحس
والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية. فمالم يحصل للنوع الاخر الأدنى الاول،
جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات ، فمن الواجب ايضاً ان لا يتعدى الطبيعة
بالنوع الحيواني الى النوع الطقي، ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرأ
مطلقاً فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحية بكمالها ، فاتبعته افادة القوة النطقية
فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات . فاذن النوع الناطق
يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لامحسوس (٣) ما خلا ما

(١) تسع منها الطموم البسيطة التسعة المعهودة ، واربعة منها الكيفيات الفعلية و
الانفعالية، وثلاث منها المسومات والبسرات والمشومات، وثلاث منها المحسوسات بالمرس
مذكر ادائل الطمومات بالتفصيل اولى اذالبها مفروض كدبانوية عالم المناسر كما الى
القول المعال معروض كدحائية هذا العالم عندهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وما يطم جنود
ربك الا هو من قده.

(٢) ادلوا دخلته فيه بدون التوفية لزم الطرة في الحركة الكيفية عنده الشيخ، وهي الحركة
الجوهرية عند المصنف (قده) والضرورة قضت بطلانها فيها كما في الحركة الابنية وهذا هو
قاعده «امكان الاحس» التي موضع استعمالها السلسلة السودية وقد قال المصنف (قده) في موضع
آخر قدوسناها براء قاعده «امكان الاشراف» التي موضع استعمالها السلسلة الترولية فتظن من قده
(٣) ادلاحي ما حلما استوفى للجوهر الناطق والمعاش والمحسوس متصافاً والمتصافان
متكافئان من قده.

يذكره المعلق فاذن لا كيفيات ما خلاسته عشر المحسوسة بالذات و الثلاثة المحسوسة بالعرض (١) كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه المحدودة فاذن لا عالم متخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد ، انتهى كلامه .

فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع ، او بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصي . فحيث تقول تشخص العالم تشخص طبيعي اي له وحدة طبيعية لا انما تأليفية وذلك (٢) لتحقيق التلازم بين اجزائه الاولى فان بين الاجسام العظام التي

(١) المحسوسات بالعرض كثيرة كالكلم والاضافة وغيرهما كما في سفر النفس وقد خصها بالعبارة لكونها اكثر تناولا واسمح وجوداً بالنسبة الى البعض كالاضافة والعدد . واما الجسم التام ليس فمحدود من ناحية الجسم المكيف واما الاطراف فسطوية في الشكل . ثم ان ذكر الحركة والسكون بعد ذكر الحركة واقسامها تنسيقاً والمكون عددها من موضع قابل . اما باعتبار تعدد الكيفيات من غير نظر الى النفي والاثبات واما باعتبار كونها كينيتين ههنا وهناك كان باعتبار ذاتهما . واما من باب ذكر العالم الاجزائي او العددي بعد الخاص اذ المقام منه مطلق ومنه استقرائي ومنه اجرائي ومنه عددي كسوقه .

(٢) اراد (قده) ان يثبت تشخص العالم على وجه يوافق كل مشرب وقد علم كل اناس مشربهم والا فأتى تعلم ان ههنا أنها جاً أو ثق وأشرف . ومنار ب اعذب والطف على مفاهيم (قده) تدل على اربعمس الارتباط والاتصال فان اجزاء العالم في مقام وجودها والوجود ما به الاعتبار فيه من ما به الاشتراك وحيثية ذات الوحدة والتخصيص . تتأخذاً حداً حقيقتها وتخصيص بعضها ههنا و ايتا جميع فصول انواع العالم بالنسبة الى الفعل الاخير للنوع الاخير الانساني ما خود ولا يفرط الاجناس وجميع الصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية الكاملة العقلية الفعلية مراداً حوده بفرط لا فالكلم بمهمات في صراط الانسان الكامل وشيئة القى . بالصورة ولا سيما صورة الصور التي من مواد هذا الاعتبار . واليهيهم لاجودله الا بالمعين فالكلم موجودة بهذا الواحد الذي هو النسل الاخير والصورة الاخيرة وهو موجود وواحد بوجود الله الواحد القهار .

نرسد كذا عالمي بنظام كمره هاي تودرميان باشد

وايضا كل الانواع الجومرية التي في السلطة العرضية القدرية باعتبار خطواتها في انوار اربابها وخطوات اربابها في تودرب النوع الانساني حيث ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاسنام الى الاسنام ثابتة غير متغيرة ، واحدة غير متغيرة ، وهذا الطر لمرات العالم .

فيه ، تلازماً ، وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر المعطال واعراضها ، فان استحالة الحلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها ، يدل على التلازم بين الارض والسما والامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما .

وقد علمت ان اللزوم والتلازم (١) يوجب الانتهاء الى علة واحدة ، فالمؤثر في علمنا هذا لا يكون الا واحداً . فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدء الواحد الذي دل انتظام احوال السماوات والارض وما بينهما على وجوده والعقول والنفس التي اثبتنا الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها منصرفة فيها واثبتت مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة (٢) كما سلوح وجهه فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدء واحد هو القيوم الواجب بالذات . كما دل عليه قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا » ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها واربابها ، ولا يبعد ان يراد بالفساد الانتفاء رأساً . ووجه الدلالة : ان المراد انه لو تعدد الاله (تعالى عن ذلك) لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعدداً واللازم باطل كما مر ،

→ الكبير في ادواره واكرامه كنفات الانسان بسبب الامزجة في الانسان الواحد الصغير
ما هذا كم ينفد وما عند الله باق .

قرنها برقرنها رقت ايها الم

تدوم دل آياي جو چند بار

الى خبر ذلك من المنافع الباردة العارقة والمعارف المذمة السابعة - سبعة .

(١) لان التلازم وان لم ينصرف به لكن القسم الاخر منه اطلحيها قطنا ادلالية لجسم بالنسبة الى جسم آخر لان تأثيره بمشاهدة الوضع ، والوضع لا يتصور بالجهة الى المبدء - سبعة .
(٢) فان المثل لامحالة فال فيقتضي ظلالا لامحالة في العالم والملك ، والنفس لا جرم مدبرة في الجسم فتستلزم اجساما آخر وقد بين امتناعها فقد اسرب (قد) من الاول للتلازم المحبة اقناعية - سبعة .

فالملزوم مثله كماوضح من قوله : اذن ذهب كل اله بما خلق و تعالى بعضهم على بعض .

الفصل (٩)

وفي الله تعالى بسوط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلفة الذات (١) من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او السهنتين ، ولا من اجزاء حدية عملية ولان الاجزاء المقدارية .

وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما فى نسبة الوجود ، وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم (٢) من نسبه الى الكل تقدماً بالطبع . وان كان معه بالزمان او ما يجرى مجراه ، فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بشخصه ، وان لم يكن اثرأ سادراً عنه ، وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره ، فيكون ممكناً لذاته هذا محال . وهذا البيان يجرى فيما سوى الاجزاء المقدارية ، لان تلك الاجزاء ليست فى الحقيقة متقدمة (٣) بل

(١) اعلم ان وجه السوط لنسبة الاجزاء الى اقسامها الاربعة ان يقال : الاجزاء اما موجودة بوجود واحد فى اليمين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول اما ان تعتبر فى النفس لا يخرط فى الاجزاء العملية واما ان تعتبر يخرط لانها الاجزاء الوجودية الفعلية كالمادة والصورة الفعيتين وعلى الثانى اما ان تكون متباعدة فى الوضع فهى الاجزاء المقدارية واما ان ليس كذلك فهى الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين - مرقمه .

(٢) اقول : الكلام فى مطلق الاجراء ، والجنس والفصل للمعنى اجراء عينيه لوجوده وملك التقديم بهما بمعنى الماهية لا الوجود ، والتقدم بالتجوهر لا بالطبع . والجواب انه المراد بالوجود ههنا ما يعمل التفرّد او المراد فرض نسبة الوجود ، والمراد بالتقدم بالطبع ، المراد بالتقدم بالذات وهو التقدم المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الاخر والتقدم بالعملية والتقدم بالتجوهر فاشتمل الكل فى هذا التفرّد - مرقمه .

(٣) بل متأخرة لان العقل والوهم به وجود متعار ما يفرض فيه شيء غير حى وكلها او جريئاً . اقول : نعم فعلية الاجزاء حكفاً ولكن المراد بالجسمية والكيفية ، كون المقدار صحيحاً لقبول التجزئة اذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطة او المجرّد فالصحيح لذات الاجراء متقدمة على الصحيح لذات الكل ، وهذا ظهر ما مر فى الرد على دقيقت الطاء ، انه -

سبة الجزئية اليها بالمسامحة والنشيه ، فلا بد في غي تلك الاجزاء منه (تعالى) من بيان آخر والقوم ملوكوا الكلام في مجرد الواجب عنها ، وعن النجس واحتاجوا في البيان الى برهان تنهى الابعاد (١) .

ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا اليها مراراً ، من أن كل متعل بذاته او بغيره قار (كالمكانيات) او غير قار (كالزمانيات) فهو ضعيف الوجود متعابك الوجود بالعدم والعضور بالنيية ، والواجب (جل ذكره) قوى الوجود وغاته في الشدة ، بلاشوب نقص وقصور ، و ايضاً قد تقرر ان الاجزاء المقدارية متعينة الحقيقة (٢) هي و الجميع فتقول : لو كان للواجب جره مقداري كما يقوله «المشبهة» فهو اما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقداري كله في الحقيقة

→ يكفى في كون الشيء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل في المثل كان للمثل ان يحلله وان امتنع حصوله في المثل على ان الاجزاء المقدارية ليست بهذه المثابة لان في الاجزاء الحقيقية مستلزم لنفسها اذ المقدار قائم بالجسم فبالجسم له جزء محلي ان كان له جزء مقداري كان له مادة وصورة فكان له جنس وفيل عفا خلفه .

(١) وذلك لانه قد ثبت انه لا يجوز العلية والمعلولة في افراد نوع واحد فلو كان الواجب مقداراً كجسم تعليمي او طبيبي وكان ملة لجسم تعليمي او طبيبي لم يكن احدهما بالعلية او المعلولة اولى من الاخر لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، فافرض معلولا يكون ملة لاخره ما فرض ملة يكون معلولا لاخره فيكون الاجسام غير متناهية و ثبت تنهى الابعاد و بالجملة اذا كان الجسم بذاته ملة وكانت تلك الفات في المثلول و اذا كان بذاته معلولا وكانت تلك الدات في الملة ، لزم عدم تنهى الاجسام كما قلنا .

(٢) المراد بالحقيقة ما هو اعم من الماهية النوعية والوجود الخارجي فمبايرة جزئه المقداري (على تقدير امكانه) لكلا ، لمبايرة الوجود الامكاني الوجود الواجبي ، وعلى تقدير الوجوب لا يلزم ان يكون موجوداً بالقوة لانه جزء مقداري والاجزاء المقدارية موجودة بالقوة والا ، لا تنفي المقدار ولازم ذلك كون الجزء موجوداً بالقوة وهو واجب الوجود وهو حلف ولو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية كما انه المراد في باب الحكم المتصل لم يتم البيان ، وهو ظاهر ، و الادلي الاعتماد في في الاجزاء المقدارية على برهان في حلق الحد منه (تعالى) من جهة كونه واجب الوجود بالفات وقد تقدمت الاشارة اليه ط مدخله .

وامّا واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمطلين علواً كبيراً .

طريق آخر: (١) لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء اوجبها واجب الوجود ، او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود ، بل جميعها ممكنات الوجود ، والاقسام الثلاثة باسرها مستحيلة . اما بطلان الاول وهو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض ، لان المفروض أن هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقة ذا اجزاء ، اذ كل مالا وحدة له لا وجود له كما ينشأ مراراً فاذن كل حقيقة وحدانية فرضت أنها ذات اجزاء فلا بد أن يكون لبعض اجزائها الى بعض افتقار ذاتي وتعلق طبيعي وارتباط لزومي اذ لا يتصور تأليف حقيقة نوعية او شخصية من امور متعاضلة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجبين لزم تحقق التلازم بينهما ، وقد مر ان التلازم بين الواجبين محال باي نحو من اسماه التلازم . فاذن قد رجع العرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط على عدة .

واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب ، كان مستغني القوام عن الجزء الآخر وعن غيره . والجزء الاخر لا مكانه مفتقر الى ذلك الواجب ، فكان المفروض واجباً متأخر الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن ، وبتوسطه (٢) الى

(١) هنا وما يتلوه لنفي مطلق الاجزاء ، دون الاجزاء المقدارية سط مبطلة .

(٢) يعني في الوجود حتى يكون من باب الافتقار الى علل الوجود والا ، فالافتقار الى الواجب الآخر افتقاراً قوامياً يكون بلا واسطة .

ان قلت : الواجب المفروض مركباً يفتقر الى القوام الى قوام الممكن الذي هو جزء لاني الوجود لفرض وجوب وجوده ، وقوام ذلك الممكن لا يفتقر الى ذلك الواجب الآخر لانه علة وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار الى الواجب الآخر في الوجود بتوسط الممكن ، والكلام مطلق يشمل الاجزاء المتغلبة ويرشد اليه ايضاً عنوان ما يعمد بالطريق الآخر .

قلت : لما كان الوجود متصلاً على الساحة تقدماً بالحقيقة عنده (قده) وبالاحقية عند من كان قوام ذلك الممكن مفتقراً الى وجوده ، ووجوده الى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركباً فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف . من قد

واجب آخر والافتقار الى الفيروان كان الى واجب آخر وكذا التأخر عنه ، ينافى الوجوب بالذات .

واما بطلان الثالث فهو واضح ، اذ كيف يتصور (١) حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفة ، وجميع الممكنات ممكنة لامحالة لو فرض وجودا وفي الشقين الأخيرين يلزم الدور ، اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود ، يجد الواجب أقدم في الوجود ويحكم بأنه وحده يوجد الممكن ، واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل ويحكم بأنه يوجد الجزء فوجد الكل فيلزم (٢) تقدم كل من الكل والجزء عليهما على نفسه .

طريق آخر : قد علمت ان الواجب حقيقته اية معضنة فلا مية له وكل مالا مية له لا جزء له دها ولا خارجا . ولتصل هذا البيان فنقول . الواجب (تعالى) مسلوب عنه الاجراء العقلية ، وما تسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل (٣) بسيط في الخارج دون العكس ، واما نفيته عن الاجراء

(١) انقلت هذا سلك كل نوع مجموع من اجراء فان الانسان حاصل من حيوان وناطق ليس شيء منهما اسانا ، والبيت حاصل من سقف وجدران ليس شيء منهما بيتا وممكنا قلت . اما في التركيب من الاجراء المحمولة كما في الانسان فليس كذلك لاننا للحيوان والناطق يعمل عليهما الاسان حملا عرضيا ، مع انهما موجودان مناسبتان للوجود ، وماهيتان مناسبتان لهماية واما في التركيب من الاجراء الخارجية فالموقف والعداد وان لم يسميا باسم البيت لكن البيت شيء هو من سمحتهما فانعادة البيت عادتتهما وصورتهم صورتهما ولا تناوت الا بالجرئية والكلية واما فيما نحن فيه فمعلوم انه لاستحوية بين حيثية الالباء عن الدم وحيثية عدم الالباء عن الوجود والدم - سقته .

(٢) والسؤال هنا ايضا - بان افتقار الكل الى الجزء في القوام وافتقار الممكن الى الواجب (تعالى) في الوجود كالسؤال السابق ، والجواب الجواب - سقته .

(٣) اما اولاً فلان البسيط في العقل لو كان مركبا في الخارج من المادة والصورة فكان مركبا في العقل من الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف . واما الثاني فلان لا يلزم ان يكون كل بسيط في الخارج بسيطا في العقل لمكان الاءراض المركبة في العقل من الجنس والفصل بل من المادة والصورة الذهنيتين (اعني الجنس والفصل بشرط لا) -

العقلية اذ لو كان لجنس وفصل فكان جنسه مفقراً الى الفصل لاقى مفهومه ومعناه . بل في أن يوجد (١) ويحصل بالفعل فحيث نقول: ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجوداً محضاً اومية غير الوجود . فعلى الاول يلزم ان يكون ماقرضناه فصلاً لم يكن فصلاً . اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذالم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون الواجب دامية . وقدر انه نفس الوجود وحقيقته بلاشوب . وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر و كان احد الانواع الجوهرية ، فيكون مشار كالمسائر الانواع الجوهرية في الجنس العالي وقد برهن على امكانها . وقدر أن امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له . اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - اي مطلقاً - لكان ممتنعاً على كل فرد فادن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

للجنس عرضي : لو كان للواجب اجراء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون

١- او المادة والسود التهمين للمادة والسود التهمين في الموضوعات ومما بيانان للكلية الموروثة منهم من اخذ الجنس مطلقاً من المادة والاصل مطلقاً من السود ، فانها تستقيم في الاعراض ، وبما وفي المفارقات ، بالاول منهما - منقده .

(١) اي: في عالم العقل لحصول النوع مجرداً عن المصطلات السفية والعصبية للمادة في عالم ارباب الانواع اذ في عالم عقلنا اذا لا اعتبار في التسمية والتسمية بالعقل لا بالمحس ، وبما الوجود في هذا العالم فيحتاج الى الصفات والمفصلات ولا يتم بالوصول فقط .

واذا علمت ما ذكرنا علمت سر قولهم : « ان النوع ماهية تامة محصلة والجنس ماهية ناقصة مبهمه » اذ لم يقل احد بوجود رب الجنس ، ولم يمكن الاشارة العقلية الى الجنس مشحلاً لكونه بعض الماهية لا ماهية تامة ويشار اليه في العقل اشارة ايجابية كالامر المردد بين المعينات والناس في المصطلات . اذ وجود الجنس وجودات كوجودات الانواع الطبيعية و الانواع العقلية ، وما يتصور متصلاً من غير ان الوصول انما هو مأخوذ بشرط لا ، مادة عقلية لا جنس بما هو جنس ولفناء وجوده في الوصول يحصل على الكثرة المختلفة المحتاقي موافاة ، بخلاف النوع اذ له وجود في العقل اذ الوجود انما هو للماهية التامة وهي الماهية النوعية منقده

جميعها وبعض منها حقيقة الوجود وليس كذلك على التقدير يمنع الحمل (١) وذلك
خرق الفرض

الفصل (١٠)

فى ان الواجب الوجود لا فصل (٢) لتحقيقه المقدسة على انه مقسم

نوعى او مقسم صنفى او شخصى

فان شيئا من هذه الامور لا ينافى كون المقسم بسيطا غيردى جزء كالجنس البسيط
او النوع البسيط (٣) وذلك لما علمت ان الواجب غيردى مية. و كل حاله فصل مقسم

(١) لان الحمل يقتضى وحدة وجودية وكثرة منهوية فعلى تقدير كون الاجزاء حقيقة
الوجود كان هنا وحدة سرفة لامتياز شئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق «الهرهوه» و ايضا
المحمول لا بد ان يكون منهو ما وحقيقة الوجود ليست بمفهوم، وعلى تقدير كونها غير الوجود
كان هنا كثرة سرفة اذ ليس لها مقام وجود عوامه الاتحاد سوى مقام شئيتها الماهية فلا يصدق
«الهرهوه» ايضا، وعلى تقدير الاختلاط كان هنا وحدة معنة فى البعض وكثرة سرفة فى البعض
اذ لا شئيتها ماهية للبعض، وهى مناط الاختلاف، ولا شئيتها وجود للبعض وهى مناط الوحدة.
ان قلت شأن الاجراء العملية فى كل مورد ان يكون غير الوجود ومع ذلك تعمل،
فليكن ههنا كذلك.

قلت اسم ولكن لها وجود عرضى فلها مقام ذات ومقام وجود، وفيما نحن فيه، الماهية من
الانية، وتقدر هنا على اثباته، بل نقول من رأس: على كل واحد من التقدير الثلاثة فى الجنس
والفصل فالنوع الذى هو الواجب (تعالى) اما وجوده فخطا، واما ماهية فقط وعلى اى تقدير لا يعمل
كل واحد من الاجراء على الآخر ولا على النوع، ولا النوع على كل واحد. هذا خلف واما وجود
وماهية فيكون زوجا تركيبيا فيكون ممكنا هذا خلف من قدم.

(٢) اطلاق الفصل والمقسم على المنفصل والمتضمن من باب عموم المبادى او المقسم بمسألة
اللفوى خلف على الفصل وكلمة «اد» بمعنى «الواو» والاول اولى هنا. وبالحقيقة سلب كونه نوعا
مركبا او جنسا بسيطا او نوعا بسيطا سلب اقسام الماهية عن الماهية المتصلة بالنوعية المركبة
(كالانسان) والنوعية البسيطة (كالهيولى) فان جنسها ضمن فى صلتها وفصلها ضمن فى جنسها
والماهية الجسمية المبهمة البسيطة كالجنس (تعالى) من قدم.

(٣) ذكره استيفاء للاقسام المحتملة والا، فلا صدق للنوع البسيط فى الماهيات و
هو الذى لا جنس فوقه ولا فرع تحته لمعظله.

او خاصة مستفاد من شخص فهو لا محالة موهبة كلية . فما لاهية له لا يكون حناً ولا نوعاً ، فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل . متشخص بذاته بلا مشخص .

طريق آخر (١) قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود : ان الوجود لا فصل مقسم له ولا مشخص له . فان مدخلة هذه الامور ليست في تقرير معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع ، بل لها مدخلة في ان يكون الجنس موجوداً محصلاً او النوع موجوداً مفاراً الي الجنس او العقل (٢) ، فلو كان للوجود فصل او محصل شخصي لكان شيء ، منهما مفرداً للمعنى والتجوهر ، فكذلك الواجب الوجود اذ هو أعلى مراتب الوجود آكد ، فيعظم من ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى تحصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى تشخصات اعداده وهويات افراده ، فما اضل منج بعض جهال والمتصوفة حيث زعموا : ان الحق (تعالى) كلي طبيعي جنسي (٣) والموجودات افراده و انواعه لا ولم يتفطنوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقة البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما أن يتكثر سواء كان بالانواع او بالاشخاص بنفس ذاته ، او بغير ذاته ، فان تكثر بمقتضى ذاته ، فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد ، اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته ، بل هو عينه فينكسر بذاته ، وهذا الكلام في آحاد هذه الكثرة ، فلا واحد واذ لا واحداً كثيراً لان الواحد مبني الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء ، فاذا كثرناه بنفسه فقد

(١) الفرق بين الطريق السابق من الطريق السابق مسلك فيه من مسلك في الماهية ، والفصول المقسمة والامور المشخصة انما تجري في الماهيات ، وفي هذا الطريق ، من مسلك كونه أعلى مراتب الوجود فلا ياهلهم حتى يرفعه فصل من نوع او عرض مشخص بحد مظهر .

(٢) هنا يتنامى صفة لكلمة « موجود » في الموضعين وافراد صير دالية امره سهل . واما قلنا ذلك لان النوع في كونه مفاراً اليه بالعقل غير محتاج الى الصنف والمخصص ، ويمكن ان يكون المراد بالعقل ، المدارك الجبرية الباطنة المعبرة الى افراد النوع اشارة وعية او خيالية والاول اقرب معنى من هذا .

(٣) اي : الطبيعة من حيث التحقق في الافراد واما في الطبيعة كما هو موضوع القضية الطبيعية فلا ينصب اليه جامل فضلاً عن عاقل من هذا .

ابطلنا نفسه وان تكثر لابداته ، بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود ، وهى غير حبيثة الوجود والوجود بالذات ، فيتركب ذاته من جزئين : احدهما يجرى مجرى المادة ، والاخر يجرى مجرى الصورة وهو متمنع .

الفصل (١١)

فى ان واجب الوجود لا مشارك له فى اى مفهوم كان

لان المشاركة بين شيئين فى اى معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت : ان الوحدة على انحاء شتى وأن منها حقيقة (١) ومنها غير حقيقية ، والحقيقة قد تكون عين الذات الواحدة وهى الوحدة الحقة الواجبة وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيئات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها اموراً متكررة فى الواقع وهى بحسب الشراكة فى امرها ، وقد مر تفصيلها فى مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول . اذا تقرر هذا فنقول : واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة غير الحقيقية ، فلا شريك له فى شيء من المعانى والمفهومات بالحقيقة ، فلا مجانس له اذ لا احاس له ، ولا مماثل له اذ لا نوع له ، ولا مشابه له اذ لا كيف له ، كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه ، فلا مساوى له اذ لا يوصف بكم ، ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ، ولا معادى له اذ لا يوصف بأين ، ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية ، وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة هى القيومية ، كما ستعلم . واذا لامؤثر ولا موحد سواء كما سيظهر فى توحيد الافعال . فلا مشارك له فى صفة

(١) الواحد بالوحدة الحقيقية ما لا يستندى واسطقى المروض فى باب الاتصاف بالوحدة ، وبعبارة اخرى : ما يكون وصف بالوحدة لغير قبيل الوصف بحال الشئ لامن قبيل الوصف بحال متعلق الشئ والواحد بالوحدة غير الحقيقية بخلاف ذلك ، فريد وصرو واحدى الاسابية ، والفرس والبئر واحدى الحيوانية ، فالاسابية والحيوانية كل منهما واحدة حقيقية اذ لا واسطة لى المروض له والوحدة وصف نفسه ، واما ريد وصرو فى الاول ، والفرس والبئر فى الثانى فواحد غير حقيقى ، اذ الوحدة لهما باعبار منطقتهما احدى جهة الوحدة وهى الواحد الحقيقى . ثم الواحد الحقيقى اما واحد بالوحدة الحقة وهى هنا لا يكون تافوا وحدة ، بل وحدة قائمة بذاتها لا بالماحية واما ليس كذلك وهو بخلافه . - من قدمه .

القيومية واذا لمحل له فليست له سبة الحلول ، كما يقوله «النصارى». واذا هو بذاته
 واحب وما سوا ممكن فليست له سبة الاتحاد كما يقوله جبال «المتصوفة». واذا لمناسب
 له فالمسابات التى اثبتها بعض «المتصوفة» فى حقه (تعالى) كلها اوهام مضلة . و ما ابعد
 من الصواب قول من توهم من هؤلاء (١): أن سبته (تعالى) الى جميع العالم كنسبة النفس

(١) بالانصاف انقصوهم من ذكر الامثلة، الجهة الغربية لالجهات المبهمة فى مثال
 النفس والبدن، تعالى عن المثل، لا عن المثال ، بل هو المثل الأعلى، المقصود انه كما ان البدن حى
 بعبوة النفس وانها اصل قوامه وليجوز حيه ومع ذلك هي لاداخله فى البدن ولاخارجة عنه كذلك
 العالم حى بعبوة الوجودات قيوميته ومعية قيوميته روح الارواح ومسكنها باط الاشباح، وليس هو
 (تعالى) فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج، بل لما كان الامر كما قيل:

وفى كل شيء له آية قدل على انه واحد

كانت الامثال العليا محالى نور وظهر توحيد وتوحيد ظهوره بهذا النظر عنت الوجوه
 للهى القيوم ووجه الشيء بما عوجه الشيء فان فى ذى الوجه قدل على ذاته بذاته و
 تنزهه عن مجازة مخلوقاته . فاما حجة حاجة النفس الى البدن وانفصالها عنه وحدوثها بسببه
 وعبر ذلك فمن الجهات المبعدة التى ليست مقصود ولذا تارة براد استدر كواهدما أتوا بالامثال فاجتهدوا
 وندبوا بقوله.

اي برون ازوهم وقال وقيل من خاك بر فرق من وتمثيل من

لكن الاصل التمثيلات الغربية ، لقاسى بالانبياء والاقتداء بكتابه (تعالى) اما تسمع
 قوله (تعالى) فى كتابه المجيد: «مثل نوره كعسكوة» (الاية) وغير ذلك والى اللهيب الذى فى ايرافها
 انه لا يمكن للمخل ولا سيما المتعلق منهم المعانى مجردة عن الصور لاجل التعلق بالمتخيلة وبمقتضى
 مطابق الموالم فاذا قال العقل: «انه» (تعالى) نور واداد أنه نور حى قائم بذاته كذا وكذا (كما مر)
 وقع فى الخيال صورة شمع فى غاية الثبات والظهور واداقال: «دانه محيطه وقع فيه» به بالانصاف
 الكمر واداقال: «انه قاهر فوق كل نور» وقع فيه التوقية الوضعية او صورة تهر نور الشمس لانوار
 الكواكب فى النهار، وهكذا. فايته ان العقل المرتاض بالبرهان لا يربأ بهذه التصويرات ويرجم
 شيطان المتخيلة ويقول: انها من دماياتك وصفاتك (تعالى) أجل من هذه ويحكم بما حكم به البرهان
 واذا كان هناك العقل المرتاض بالنظر والفكر فما ظنك بأهل الخيال فان تمثيلات خيالهم
 كانت الاحلام وتمثيلات العقل ولعل الشهود كالرؤيا الصادقة الاثلة بتحليل الصور الى المعانى-

الى البدن!! هيات انسية النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان وآلاته (١) لاسية العلة الى معلولها ، وكل مالا يفعل الا بالالة فلا يمكن أن يوجد الآلة ، ولو كانت النفس خالقة بدنها لم تكن تعسا ، فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة النسبة ، لتعالى عن الحاجة فى شيء .

وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس . مجردة بالقوة ، مادية بالفعل كسائر القوى ، وهى جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء ، وهى ايضا جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثير . وذلك لان الابدان متقوم بالوجود ، والمستغنى عن المادة فى الابدان لا بد وأن يكون مستغنيا عنها فى الوجود ايضا ، ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلا موحداً ، هذا خلف والله العالم (جل اسمه) مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث .

وايضاً النفس ، يحمل منها ومن البدن نوع طبعى ، وبينهما تركيب اتحادى وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء ، وبينهما تعلق وارتباط يوجب تأثر كل منهما عن صاحبه ، وانفعاله عنه ، والمتعلق عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضمنية تكمله وتكملة . والواحد تام الوجود ، فوق التمام ، فيما ظم عن أن يتمه شيء ، فثبت أن لا مناسب له (تعالى) ، مع أن النسبة أبعد اوصاف الشيء عن ذاته ، فهو يرى الذات عن الاشياء ذاتاً واسعة ونسبة ، مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذات ولا يعرب عنه شيء فى الارض والسموات .

والحقائق للموضع الخيال من التمثيلات ولم يؤثر بها اسلا و اقتصر على المعاني المرفعة وقت المحسوسة فى البين وطقفا يتفاجران و ليرضمن الوهم والخيال للقتل كمن احضر مائدة والطعم بعض المعاصرين دون البعض مع حاجتهم الى الطعام ولعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقة احد وجوه قول « السولى » :

آن خيالانى كه دام اولياست عكس مهر و يان بستان خداست - سقده

(١) لا يخفى انه (قده) وقع فيها الحرب فان تلك النسبة ، هذه النسبة من جهة وليست هى من جهات اخرى وقد مرح مرادافى هذا الكتاب ولا سيما فى سفر النفس منه : والله ليس تعلق النفس بالبدن كتعلق صاحب الدكان بدكانه وليست آلاتها ذوات منفصلة - سقده .

الفصل (١٢)

في ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الفواعل الالهية التي يستصحب ادراكه الاعلى من آتاء الله من لدنه علماً وحكمة . لكن البرهان (١) قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية ، الا ما يتعلق بالتقائس والاعداد . والواجب (تعالى) بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه ، فهو كل الوجود ، كما ان كله الوجود (٢)

(١) ملخص البرهان : ان كل حوية صبح ان يسلب عنها شيء فهي متصلة من ايجاب وسلب وكل ما كان كذلك فهي مركبة من ايجاب (هوتوت نفسها لها) وسلب (هوتوت غيرها عنها) ينتج ان كل حوية يسلب عنها شيء فهي مركبة ، ويمكن بمكس النقيض الى ان كل ذات بسيطة الحقيقة فانها لا يسلب عنها شيء وان شئت فقل : بسيط الحقيقة كل الاشياء وما يجب ان لا تنقل عنها ان هذا العمل (اضى حمل الاشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل العمل الخارج فان العمل الخارج (كقولنا زيد انسان وزيد قائم) يحمل فيما المحمول على موضوعه بكتنا حيث يبنى ايجابه وسلبه اللذين تركبت داتهما ولو حمل شيء من الاشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب من ايجابه فليس من السلب فكان مركباً وقد فرض بسيط الحقيقة ، فتأخلف فالمحمول عليه من الاشياء جهاتها الوجودية فحسب ، وان شئت فقل : الواحد لكل كمال اذاته هو من على كل كمال من هذا العمل حمل المقوب على السرف وحمل المحدود على المطلق . ط م مد مثله .

(٢) اشارة الى ان قولنا بسيط الحقيقة كل الموجودات من باب تعلق الحكم على الوصف المعبر بالهبة . فهو كل الوجود لسلطته وان كله الذي لا يبنى له هو الوجود لا يهويه ماهية ولا عدم فوالكامة في قوله د كما ان كله الوجود لتعطيل كما في قوله (تعالى) هو اذكروا الله كما هيديكم . ثم ان هذا قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء هو الكثرة في الوحدة بمعنى انمرية من الوجود بوحدها وسلطتها جامعة لكل الموجودات ويترتب عليها جردتها من الكمال ما يترتب على الجميع . وليس مادة الوحدة هي الكثرة كما يتوهم كثير من الناس حيث انهم اذا سمعوا ذلك القول ظلموا وطمعوا يتدحجون فيه بانه يلزم ان يكون الحجر والعدد وغيرهما كلها واجب الوجود ووضوا في ايهام الانكاس اى : كل الاشياء بسيط الحقيقة ولم يعلموا ان هذا في العلم الحضوري المائي الدعوى من الذات الاحدية ، واما الوحدة في الكثرة فهي مقام —

أما بيان الكبرى : فهو أن الهوية البسيطة الالهية لو لم يكن كل الأشياء لكانت ذاته متصلة القوام من كونه شيء ، ولا كونه شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار (١)

بأن فيه المقدس الشامل ودرجته التي وسعت كل شيء وفي كل بحسبه ، ولم يرد أن المسئلة الوحده في الكثرة كتبها الرقاء منجوبة بها وأن الكثرة في الوحدة التي هي مفاد قوله «أن البسيط كل الموجودات» من صحاحه باعتقاده ولم يسبقه أحد إلا «أرسطاطاليس» بقول مجمل : بل قال في موضع من الاسرار «أنه لم أحد على وجه الارض من له علم بذلك» وإن لم يكن كذلك أقد سار من اصطلاحات الرقاء مقام شهود المصل في المجمل ، ومقام شهود المصل في المصل ، إلا أن يطن أن هذا الفيض المقدس والوجود المنبسط إذا لوحظ ساقط الاصافه من الماهيات وأن ما به الاعتبار في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود المصل في المجمل ، وإذا لوحظ ظاهراً في المظاهر والمجالي فهو عكسه ، وإلى لاظن بهم ذلك فافهم أن يكون كلامهم هنا متعابها ولهم محكمات فبر ذلك ولعل قول «المعبر المطارد» في «منطق الطير» :

هم زجهله يوش هم يوش أثر همه جملة الخود ديدنه وهو يش از همه
إشارة إليه .

وقال السيد المحقق «الدعاء» (أعلى المقامات) في «التفسيات» : «هو كل الوجود وكلاء الوجود ، وكل البهاء والكمال ، وكله البهاء والكمال ، وما سواه على الاطلاق لمات لوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته ، وأدكل هوية من نور هويته هو الهو الحق الناطق ولأعو على الاطلاق الأهو» انتهى .

ولعله يعتقد أن سراد السيد (فقه) من قوله «هو كل الوجود» أنه متعاباً انزعاج المرء . جوده في كل موجود سواء كانت موجودة نفسه أو موجودة غيره كما مرح به كما اقتضاء ذوق أهل التأمل حتى أطلقوه عليه (تعالى) نسبة وحيتث فافهم هذا من المقصود : نعم يحق هذه المسئلة وتفصيلها وسد ثغورها بآتم وجه حق المصنف (فقه) ككثوره من غلظه . ففقه . (١) انقلت : اللاكون شيء و سلب ليس شيء يحاذيه فلا يستدعي التركيب . قلت : شر التركيب هو التركيب من الاثبات والسلب إذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض بل أن مسئلة الحق فلا تركيب الأهو ، ماد التركيب يستدعي متعين : أحدهما الوجود والحقبة . والآخر هو عدمه والبطان إذا الوجود والوجود ليس متعين حيث أن ما به الاعتبار فهو عين ما به الاشتراك . وأما المعاطاة الماعية فيرجع إلى اعتبار عدمه . وإيضاح هذا السؤال أنك متى سمعت التركيب من شيئ يتبادر إلى ذهنك شيئ الوجود ولا تنصرف إليها الفهية أما سمع قولهم : «الشيء»

العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين (١) وقد فرض و ثبت انه بسيط الحقيقة ، هذا حلف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئاً دون شيء آخر كأن يكون «الفأ» دون «ب» فحيثية كونه «الفأ» ليست بينها حيثية كونه «ليس ب» ، «والأ» لكان مفهوم «الف» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً و اللازم باطل ، لاستحالة كون الوجود والعدم امراً واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت أن البسيط كل الأشياء.

وتفصيله انا اذا قلنا : الانسان (مثلاً) مطلوب عنه القرية او انه لا فرس

— اما واجب الوجود واما ممكن الوجود واما مستقيم الوجود وحيثية الامتناع الغيبية المدمية ، بل الامتناع أشد انحاء العدم ، لها اسمع قولهم : «الممكن زوج تركيبى» ، واحدى بينه حيثية الماهية وهى وان لم يكن حيثية العدم لكن لم تكن حيثية الوجود ايضاً وهى موضوع «اللاهن» والبروخ بين البحرين : البحر المذب الترات والهر الاجاج فحصر التركيب فى التركيب من حيثين الوجود فله امى عاين فبدلول لفظ «ذهبه» (مثلاً) ثلاثة : لوجوده ، وماهيته ، وفقده الوجودات الاخرى سيما فقد كمالاته المتربة . واما وجود لاحد له فلا تفقده كمالا ماهية لافقى البسيط العنقى لا تركيب ولوفى العقل ولومن الوجدان والفتقان .

ارقلت : السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات .

قلت الصفات السلبية للشيء بالنسبة الى ذات المروض عرضيات و اما بالنسبة الى الذات التى هى مجموع الذات المروضه والعارض ذاتيات كما ان عرضيات «ذهبه» بالنسبة الى ذاته النوعية عرضيات و اما بالنسبة الى هويته داخلات و «ذهبه» مجموع الطبيعة النوعية ، و العرضيات من صفاته الثبوتية والسلبية من قدم .

(١) ولعلم ان الكلام انما هو فى السداد والواقعية الخارجية — لا المفهوم الفنى وان كان كلامه يرمز وقوع البحث فى المفهوم هديان ان مرتبة الوجود الواجبي لا قوام لها الا بالحقيقة المرفة الوجودية بخلاف سائر المراتب دونها ، فانما يهتوم مرتبتها الوجودية ليس هو سرف الوجود بل مع ما اقترنت به من الصفات والاعداد . فلو وقع لما قد يتوهم من انه كيف يمكن ان يقال فى سائر المراتب بانها مشحونة بالقوام من الوجود والعدم مع ان كل صدق للوجودية ليس الا مى ، فان هذا حل بين الواقعية المطلقة والمراتب المحدودة ولبيدنا الاستاد (دام مجده) مسلكاً مذهب ، يمكن به الحصول على هذه النتيجة (اعنى كونه تعالى) واحداً لكمال كل ذى كمال ولا يلبس عنقته منها) من جهة النظر الى وجوب الوجود بالذات ، فان لازم كون الوجوب بالذات ان يتمتع ارتفاع الوجود على اعتقدير ، فلا يكون محدوداً والا يرتفع عما وراء الحد ، فهو مطلق فلا يلبس به وجود ولا يلبس عن وجود ما به .

فحديثة انه ليس بفرس ، لا يخلو اما ان يكون عين حيثة كونه انسانا او غيرها ، فان كان الشق الاول - حتى يكون الانسان بيا هو انسان «لا فرسا» - فيلزم من ذلك امامتي عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى «اللا فرس» وليس الامر كذلك ، ادليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس ، فضلا عن أن يكون تعقل الانسان وتعقل «ليس بفرس» شيئا واحدا ، كيف ؟ وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً ، بل سلب محو من الوجود (١) ، والوجود بيا هو وجود ليس بعدم ولا بقوة وامكان لشيء ، الا أن يكون فيه تركيب . فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول ، مواطاة او اشتقاق ، فهو مركب ، فانك اذا حضرت في دعك صورته وصورة ذلك المحمول السلبى مواطاة او اشتقاقاً ، وقايست بينهما بأن سلب احداهما عن الآخر او توجب سلبه عليه ، فتجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا ، (٢) سواء كانت المفارقة بحسب الخارج قبلزم التركيب الخارجى من مادة

(١) هذه العبارة وقعت في اواخر مبحث الملة والمطلوب من السفر الاول هكذا . ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلباً محضاً بل سلباً محو خاص من الوجود وليس كذلك فانما كثر اما تعقله الى آخره . ولعله عند لغيره ان تعقل السلب ، ولكن ما وقع ههنا احد من ان يكون جواباً لما سئى ان يقال : السالبة لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضى حيثة حتى يرد عليها بانها عين حيثة الايجاب او غيرها . فحاصل الجواب ان هذا السلب سلب من الموضوع الوجود والسالبة عند وجود الموضوع تساوى المدولة و الموجبة السالبة المحمول على التحقيق ولذلك خص الكلام بالايجاب في قوله فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول ، وقبل هذا القول وبده رددين السلب والمدول او ايجاب السلب تنبيها على عدم التفاوت في التأدية - من قده .

(٢) هذا واضح ولكن وقع في ذلك الموضوع من الاسفار وفي الشواهد بطل هذا . ولما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو بولز ومغاير واضح اذ الكلام في ان الانسان (مثلاً) ليس بفرس ، لا ان الانسان ليس باسان لكنه (قده) بين ذلك في كتابه المسمى « فاسرار الآيات » فانه قال : « ويستحيل ان يكون المقول من السلب نفس المقول من الايجاب وان كان كل منهما مصافاً الى شيء آخر ، فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف و الاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج و التخصيص بالامر الخارج لا يضر حقيقة الشيء في نفسها فادن لو كان معنى ثبوت « د » بينه معنى سلب « د » لكانت طبيعة الثبوت بينهما طبيعة السلب فيكون الشيء ←

وصورة . او بحسب العقل فيلزم التركيب العقلي من جنس وفصل او مزية ووجود فاذا قلت (مثلا) : «زيد» ليس ب«كاتب» فلا يكون صورة «زيد» على عقلك هي بينها صورة «ليس ب«كاتب»» ، والا لكان «زيد» من حيث هو «زيد» عما بهنا ، بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركبا من صورة «زيد» وامر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة ، من قوة واستعداد . فان الفعل المطلق ليس بهينه عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، وهذا التركيب بالحقيقة مشاء تقص الوجود ، فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته ، فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء . فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء ، على وجه أشرف والطف ، ولا يسلب عنه شيء الا الناقص والامكانات والاعداد والمملكة ، واذ هو تمام كل شيء و تمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه ، فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هو هي بينها ، من نفس تلك الحقيقة ، بأن يصدق على نفسها . فأتقن ذلك وكن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب (تعالى) صفات سلبية ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بمرض ولا بهكم ولا بكيفية ؟

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعداد و النقص و سلب السلب وجود ، و سلب النقصان كمال وجود . وليعلم : أن هذه المميزات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيد ، و نفي بالمطلق مالا يكون (١) معه قيد عدمي وبالمقيد ما يقابله .

— هـ رتفه وهو محال ، انتهى .

والحاصل ان وجود «زيد» اذا سلب عنه وجود «عمر» و كان وجود «زيد» بما هو مصاحب للنقص والحد وبالجمللة للمعدم صدقا لسلب وجود «عمر» ، لزم التركيب وهو غير ما نحن فيه محال ، و اذا سلب عن وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» كان الشيء غير نفسه لان الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصة او فرد ، واحد اذا المفروض ان وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» مسلوب عند ادراكه كان الفرد او الحصة مسلوبا عنه كان الصدق النقص والمعدم وهو الشق الاول من نفسه .

(١) هذا كالترريف الذي سينقله من المرقاة ، وقصد من التوضيح هو الاستعداد مما هي —

وتوضيح ذلك أنك اذا حددت نوعاً محصلاً كمهية الانسان (مثلاً) بأنه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتنيطموت قصد من قولك الشارح لمهيته ، أنه لا يريد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجراء مهيته الاوقدد كرفي هذا القول الوجير اوغير الوجير ، والالم يكن هذا الحد حداً تاماً له . فيشترط في مهية الانسان وحده ان لا يكون شيء آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق . فلو فرض أن في الوجود نوع محصلاً جامعاً بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة في مهية الانسان ، معاني اخرى كالفرسية و الطليكية وغير ذلك ، لم يكن ذلك النوع انساناً بل شيئاً آخر اتم وجوداً منه ، وانما اردنا بقولنا (١) « نوعاً محصلاً » ما تحصل وجوده لاماً تحصل حده ومعناه فقط . فان الانواع الاضافية كالحيوان (مثلاً) او الجسم النامي (مثلاً) و ان كان لكل من هذا حد تام بحسب المفهوم الا أنه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى معنى آخر كما لم يـ لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي ومعناه ، ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامي ، الحساس ، يحمل على المجموع الذي هو الحيوان ، الجسم النامي وكذا يحمل على الانسان ، الحيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذ قد تمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحديدية فادن وجد نوع حيواني لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامي ، وكذا لم يحمل على النبات أنه حجر او معدن وان حمل أنه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا في الوجود الناقص اذا تم لافي المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر ، فالاول غير محمول على شيء آخر فرض

— ان يقال انه اذا كان الوجود البسيط جامعاً لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته ؟ فليجرب ان يقال ، انه انسان او ملك او غيرهما بان الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع وهذان الجمع والمانع يعبر ان الى اعتبار قديمها فقط لثبوتها وسبق وجودها فاداً اضيف الى وجود ماهية وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه من قبله .

(١) اي . قولنا : « أنك اذا حددت نوعاً محصلاً ما يحصل وجوده لا ما يحصل مفهومه فقط اذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذي هو ماهية ناقصة ولا سيما جنس الاجناس بما هو مفهوم تام و لنفس في ماهية الجنس اسما هو بحسب التحصل لفناء تحصيله في تحصيلات فصوله الباقية — من قبله .

أنه اتم وجوداً منه ، بخلاف الثاني كالجنس المحمول على نوعه .

إذا قرر هذا فنقول : ان «المرفاء» قد اسطلحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين اهل النظر . فان الوجود المطلق عند «المرفاء» عبارة عما لا يكون محصوراً في امر معين محدوداً بعد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والملك والنفس والمقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه أبسط و ذلك (٢) لانه فاعل كل وجود مقيد و كماله ، و مبداً كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذي المبدء (٣) ، فمبدء كل الاشياء فباضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع وأعلى . فكما ان السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط ، وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التي دونه من حيث حقيقة مقداريتها لا من حيث تعييناتها العددية من النهايات والاطراف ، فالخط الواحد الذي هو عشرة اذرع (مثلاً) يشمل الذراع من الخط والذراعين منه وتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية ، وان لم يشتمل على

(١) ادما اشتهر بينهم تخصيص المطلق والمقيد بالمفاهيم الذهنية مطلقاً واما في عرف المرفاء فكاد ان يكون موصوفاً بالوصف التخصيصي او التخصيصي للامر المعنى وذلك مثل الكلبة بمعنى السعة والاساطعة كما في عرف الحكماء «الاشراقيين» بل «اليهوديين» واللاهعراط وغيره المشتمل في الوجود الحقيقي فتقول المرفاء : «انه الوجود المطلق» مثل قول الحكماء : «الوجود البسيط كل الوجودات» - من قوله .

(٢) بنى بيانه على حلية المطلق للمقيد والملة واجده لكمال مطلوبه كما يقال : ومعنى الشيء لا يكون فاقداً له وهو و ان كان يائناً تماماً في نفسه لكن الذي اشرافاً اليه في التطبيق السابق اشراف مسلماً واهمها ويتبين به كونه واحداً بالوحدة الحقة ومساائل شريفة اخرى قد ط مدخله .

(٣) اشارة الى مبك آخر يشير المسمى والدليل أما المسمى فلانا لان جعل النوان عينا «البسيط كل الوجودات» بل يجعل المبدء الوجودات فاعل وقاية كل الوجودات وهي هنا ايضا من قبيل تطبيق الحكم على الوصف ، المشعر بالية . وأما الدليل فهو عينا ان معطى العبرو الكمال لا يكون فاقداً له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو الشيء مع امر واحد اذ لو كانت غاية الشيء وكمالها فاقداً له لم يكن وصول الشيء اليها من قبيل الاستكمالات ، بل من قبيل التكوّنات والتفاسات - من قوله .

أطرافها العدمية التي يكون لها عدا لاتصال عن ذلك الوجود الجمعي وتلك الأطراف العدمية ليست داخلية في الحقيقة الخطية التي هي طول يعطى حتى لو فرض وجود خط غير متناهى لكان أولى والق بان يكون خطأ (١) من هذه الخطوط المحدودة ، وإنما هي داخلية في مية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقائص والتصورات . وكذا الحال في السواد الشديد واشتعاله على لسودات التي هي دونه ، وفي الحرارة الشديدة واشتعالها على الحرارة الضعيفة ، فهكذا حال أصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجب الذي لا يتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام وتناقص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلية في الوجود المقيد . واليه الإشارة في الكتاب الإلهي « وأن السموات والأرض (٣) اتتا رتقا ففتقناهما هو الرتق إشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط ، والفتق تفصيلها اسماء وأرضاً وعقلاً وتصاؤفاً ولكلهم ملكا . وقوله (تعالى) (٢) . « وجعلنا من الماء كل شيء حي » وهل الماء الحقيقي الأرحم منه التي وسعت كل شيء وفيض جوده المار على كل موجود ؟ وكما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة . سارية في الكل سريان الوجود (٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حبة عالمة ناطقة بالنسبيح ، شاهدة لوجود ربها . هارفة بخالقها ومبدعها ، كما مرتحققه في أوائل السفر الأول . واليه

(١) ادلم عنه شيء من نسخ الخط بل فاته التوايل والنقاط مثلاً وهي مباينة بالنوع له . أما التوايل فليكونها جواهر الخط عرض وأما النقطة فليكونها حداً مشتركاً بين الخطوط والحدود المشتركة مباينة بالنوع لنوع الحدود كما ثبت في محله - من قوله

(٢) هدامى الوحدة في الكثرة أظهر منه في عكسه وكلمة «حي» صفة ، وضحة لا محسنة . إشارة الى أن كل شيء له حياة وشور - من قوله .

(٣) أى سارية لا تنصف صفات المسمى فيه بل تنفيه وهذا المعنى أطلق السير

أيضاً في قوله :

وليس له إلا جلالك سائر

جمالك في كل الحقائق سائر

أى : الأفرط نور جمالك - من قوله .

الإشارة بقوله: «وان من شيء الا يسبح بحمده» (١) ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا العقوم هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجرد دين عن غواشي العسمية والوضع والمكان.

الموقف الثاني

في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول:

الفصل (١)

في الإشارة الى اقسام الصفات: الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تنقيسية ، وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله : « تبارك اسمك ذي الجلال والاكرام » صفة الجلال ما جللت ذاته عن مشابهة الغير ، وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجلت . و الاولى سلوب من القائص و الاعدام ، و جميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه (تعالى) والثانية تنقسم الى حقيقة كالعلم (١) والحيوة، و اضافية كالخالقية

(١) اى يسبح بتسبيحه وحمد بحمده اى . كلها كاشفة لاسماؤه وصفاته وشارحة لجمال وجلاله ، والحمد ايضا اظهار كمال المصمود وكل وجود غير حسن وجمال وجلال و لما كان كل وجود وغير منسوب اولاً الى الله (تعالى) وثانياً الى تينهما حيث كما قال (عليه السلام) « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله لان نسبته الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان - كانت وجودات العالم بغيرها السنة فاعلم بان له الحمد وله الملك ، لا يحصى دلالة الاثر على المؤثر كما بقوله المتكلمون ، ولما لم يكن الاثر شيئاً على حياه - بل ما هو فيه بهما وجود لهم هو ، و هيوة هو المطلق هيوة كل هو ، وكان قد ينتفى في قطر السالك دول المظاهر للاسماء ، ويظهر دولة الاسماء ، وتهدل الأرض غير الأرض والسموات ويردوا الله الواحد القهار - كان الحمد والتسبيح (المبنيان للفاعل) ايضاً به (تعالى) كانت كما أثبتت على نفسك ولنا جمع (تعالى) بين التسبيحين او الحمدين (اعنى التسبيح وحمد الاشياء) في قوله « يسبح » والتسبيح وحمد شيء في قوله « بحمده » وقوله (قده) وهو العلم بالعلم اشارة الى قرأته « يفقهون » بياها النية لاجناء الخطاب - من قده .

(١) التمثيل بمثالين اشارة الى اقسام الحقيقة الى الحقيقة المحضة والحقيقة ذات الاضافة فاما المحضة مطلقاً سواء كانت في الواجب (تعالى) او في الممكن اربعة اقسام ، لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية ويندرج في السلبية ما ليس في قسطه حرف سلب كالعلم والامية الموضوعين -

و الراقبة و التقدم و العلية . و جميع الحقيقات ترجع الى وحيث الوجود ،
اعني الوجود المتأكد . وجميع الاضافات ترجع الى اضافة واحدة (١) هي اضافة

من عدم الوجود الى الوجود ، و التعلل للعلم و في الحق الاول كالقدسية ، و الثبوتية اما اضافية
وهي ما كانت محض النسبة كالعالية و القادسية ، و اما حقيقية وهي اما حقيقية محضة ان لم تكن
نسبة و لا ملزومة للنسبة كالحيوة و الوجوب بالذات و علم العالم بذاته ، و اما حقيقية ذات اضافة
ان لم تكن نسبة و لكن تكون ملزومة للنسبة كالعلم بالخير و القدره عليه ، فلهذا يدعى بالعلم (مثلا)
صورة في ذهنه و ليست اضافة بل كيفية و لكن تلزمها النسبة الى العلم الخارجي و تلك
النسبة هي العالمية .

اذا مررت هنا فنقول : الصفات السلبية ليست عين ذات الموصوف والا ، لكان الموصوف
عندما . انقلت : هي محذور في كون صدقها من الذات فان الثبوتية الحقيقية ايضا صدقها
من الذات لا مفهومها . قلت : السلب لا يصدق له و ظاهرا ان الوجود لا يكون صدقا و فردا
ذاتيا للسلب و عدم ، ثم يصلح ان يكون متطرا منه و فردا عرضيا لهما بخلاف المفهوم الثبوتي
فان الوجود فرد ذاتي له و الكلي الطبيعي و ما يجري مجراه موجود عين فرد ذاتي . ان
قلت : سلب الباري (تعالى) صدقكم من باب سلب السلب فيكون اثباتا . قلت : السلب مطلقا
ايضا محقق و اي شيء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شيء و كونه اثباتا و ثبوتا انما هو شأن
فرد المرضي لا بما هو طبيعة سلب و عدم و الصفات الاضافية ايضا (اعني الإضافات الحقيقية
لا المفهومية) دائمة على ذات الموصوف والا ، لكان الموصوف نسبة محضة و السؤال و الجواب
جاريان هنا ايضا . انقلت : السلب و الاضافة كيف يكونان متعينين لشيء و هما في محض و
اعتباري قلت : المتعلل لا يعتبر في صفة الشيء و كونه امرائيا ، بل يكتفي فيها بكونها في ظرف
نفس الامر فان الكلية صفة للانسان و الفرس و غيرها و هي من المقولات الثانية و لذا كان
المرض اما محصولا بالصيغة و اما خارجا محصولا مطلقا و كلاهما صفة الشيء فالتى من صفات
الواجب (تعالى) عين ذاته هي الصفات الثبوتية الحقيقية بكلتا شعبتيها - حقه .

(١) اي : هي مفهومها الاضافي المتدرج تحته جميع اضافاته (تعالى) فان للوجود
الحق قهومية حقة حقيقية بالنسبة الى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة ، و
للوجود المطلق قهومية حقيقية ظلية بالنسبة الى الوجودات المتعددة و هنا قهومية اضافية مطلوية
فيها المفاهيم الاضافية التي حكموا بربادتها على الذات .

ان قلت هل يمكن ان يكون معنى كلامه (قدم) ان حقائق الصفات الاضافية و ما ينتزع
هي مما ترجع الى اضافة اشراقية هي القهومية الحقيقية الظلية التي ذكرتموها ، بمعنى انها -

القيومية (١) هكذا حقق المقام والافئدى الى انشلاام الوحدة وتطابق الكثرة الى ذاته الاحدية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

بيان تفصيلي: واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنبين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الوجود ذاته بذاته فهي وان تبايرت مفهوماتها لكنها في حقه (تعالى) موجودة بوجود واحد كما قال «الشيخ» في «التعليقات» من أن الاول (تعالى) لا يتكرر لاجل تكرر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون الصفة الاخرى بالقياس اليه ، فيكون قدرته حيوتفويحيوته قدرته وتكونان واحدة ' فهوحي من حيث هو قادر وقادر من حيث هوحي وكذا في سائر صفاته .

و قال «ابوطالب المكي» : «مشيته (تعالى) قدرته وما يدركه بصفة يدركه بجميع الصفات ادلا اختلافاً هناك» وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مرة بعض الاقدام كما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته (تعالى) وان تبايرت مفهوماتها والالكائنات الفاظها مترادفة ' فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم ' لكن كلها اضافة واحدة متأخرة عن الذات ولا يخل بوحدايته كونها زائدة عليه فان الواجب (تعالى) ليس علوه ومجده يتقاسم هذه الصفات الاضافية المتأخرة عنه وما اضيف بها اليه ' وانما علوه ومجده وتجمله و بهائه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي : يكون ذاته (تعالى) في

مرشثونها و طنونها و اطواها فيها يكون كاطواء الأسماء والصفات التي في مرتبة الواحدية في الاحدية و كل اسم نفس ذلك المسمى ماحوذاً بشئ من الثبنيات الكمالية كما هو طريقة المرفاه .

قلت لا يناسب هنا المعنى قوله (قدم) فيما يبد باسطر : «المتأخرة عنه وما اضيف بها اليه» لان القيوية الحقيقية و لو كانت تلك الاسافة الاشراقية ليست متأخرة عما اضيف اليه كيف ' وهي من صقع اول الاواكل مقدمة على الكل بتقدمه ' بل هي كالمس الحرفي لا يمكن الحكم عليها بالمبنية او الريادة . ثم ان القيوية التي من الاسافات من التثويم الوجودي و لو جعلت مبالغة القيام بذاته (كما عند البعض) لم تكن من الاسافات كما لا يعني - رحمه - .

(١) وهي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود اوحشية وجودية فان العلق ، والرزق و الحياة ، والهدى ، والمود والمرء ، والهاية ، (الى غير ذلك) حثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانة ' وهي جميعاً قائمة به (تعالى) مقانة من عنده - ط مدظله - .

داته بحيث يشأمنه هذه الصفات وينبعث عنه هذه الإضافات ، وكما أن داته بذاته مع كمال فردانيته وأحدثيته يستحق هذه الأسماء من العلم والقدره والحيوة من غير أن يتكثروا بنعد حقيقة أو اعتباراً وحيثية ، لأن حيئية الذات بعينها حيئية هذه الصفات كما قال «ابونصر الفارابى» : «وجود كله ، وجوب كله ، علم كله قدرة كله ، حيوة كله» لأن شيئاً منه علم وشيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب فى ذاته ، ولا أن شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثرفى صفاته الحقيقية فكذا صفاته الإضافية لا يتكثروا منها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته ، فمبدئيتها بعينها ذاتية وبالعكس ، وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا فى العفو والمغفرة والرضا وغيرها ادلو اختلف جهاتها و تكثرت حياتها لادى تكثرها الى تكثر مبادئها وقد علمت أنها عين ذاته (تعالى).

قال الشيخ المثاله «شهاب الدين» المتناول فى بعض كتبه : «ومما يجب ان نعلمه وحقيقته : انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيات فيه بل له اضافة واحدة هى المبدئية ، تصحح جميع الإضافات كالرادية والمصورة وحوهما ، ولا سلوب فيه كذلك ، بل له سلب واحد ينجم جميعها وهو سلب الامكان ، فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها ، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب العجزية والمعدية منه وان كانت السلوب لا يتكثروا على كل حال ، انتهى كلامه . وهو كلام فى غاية الجودة الآن فى قوله هو ان كانت السلوب لا تتكثر ، محل بحث (١) كما مررت الاشارة اليه من أن سلوب الوجودات (٢) بماهى وجودات

(١) اعتراض على اطلاق قوله : «وان كانت السلوب لا تتكثر» ، اليس آخره ، والا فالسلب الذى عندها ، سلوب الأعدام لاسلوب الوجودات وهى لا تتكثروا لا تتكثر ط مدغله .
(٢) اقول : عبارة والشيخ لا تأمى عن ذلك لانه من باب دفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى أى : وان ليس كل سلب يتكثر ، بل بینه يتكثر كسلب الكمال و بینه لا يتكثر كسلب النفس ، ولو سلم انه من باب السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب بما هو سلب يتكثراذ لا يميزفى الأعدام من حيث الدم ، وان كان تكثرا فنيا تضاف اليه من المسلوبات . ثم ان الشيخ فى التكثرا لا التكثيروا لوفى سلوب الكمالات كما يشعر بقوله «ما يوجب» الى آخره والجواب عن هنا ان من باب الاستلزام - من قوله .

مما يوجب تكثرا في الملبوب عنه ، و الذي من السلوب لا يوجب تكثرا الحيثية في الموصوف بهو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود . ويندرج تحت سلب الجوهرية والعرضية والجسمية والكيفية والكمية وغيرها . واما سلب الوجود الاكمل عن الموجود الانقص (كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا) وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لامحالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوي عن المساوي في الدجة كسلب القرية عن البقر .

قال بعض المحققين في شرح قوله : « كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب العجرية والمدرية » : ان غرضه من ذلك ان السلوب د يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان ، فانه من حيث كونه ناميا وسلب العجرية عنه فانه من حيث كونه حيا متحركا بالارادة ، وسلب القرية عنه فانه من حيث كونه نامقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة ؛ ولا كذلك الحال في واجب الوجود . فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فافهم انتهى .

القول : لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفي لان تكون مصححة لسلب الجمادية والعجرية والقرية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التي دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه ، فعلم : ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقائص عن شيء هو كماله الوجودي . وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شيء هو نقصاناته وجوهراته العدمية . فكلما يسلب عنه شيء وجودي يماهو وجودي ، فهو لامحالة مركب خارجي او ذمعي كالانسان يسلب عنه الملكية ، والعقل يسلب عنه الواجبية ، فهو لامحالة مركب الذات من هاتين الحيثيتين : احدهما وجودية . والاخرى عدمية . واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والعجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية . فليكن بالتثبت في هذا المقام حتى لا تنزل قدمك عن سبيله ، ولا يزعمك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات .

الفصل (٢)

فى قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم ان ايتها الالفة
للذات الواجبة .

الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه
اربعة : الاول كالمتمثل للجسم (١) والثانى كالاسود له ، والثالث كالعالم للعقل ، (٢)
والرابع كالعالم للانسان البشرى فتقول : صفات البارى ليست من قبيل المحسوسات
اذ هو اجل من ان يتاله حس فمما اصل الجسم هو المشبهة الاول من قبيل الصفات الزائدة
لازمة كانت كما يقوله الاشارة ، لو مفارقة كما يقوله الكرامية تعالى عن اوهام
الجاهلين المضلين علوا كبيرا - اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية فى مرتبة
ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعالم والقدرة والحياة وغيرها ، فيكون تبجمله بغير
ذاته فيكون للغير تأثير فى كماله وتماحه ويؤدى الى الدور المنحيل (٣) ، فيلزم ان (٤)

(١) اى : للصورة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثيرا لانها الجسم فى بادى النظر ،
واما المتمثل للجسم المركب معلوم امجزه لاهى - سقده .

(٢) على ما ذهب اليه تبيينه للشيخ الاشراقى من ان القول وجودات محنة لاماهية لها
او المراد كالعالم لوجود العقل اذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل اذ الماهية من حيث
هى لا شىء كانت ليست الالهى لامالمة ولا جاهلة - سقده .

(٣) ان قلت : جهة التوقف متخالفة لان الصفات متوقفة فى وجودها على الذات والذات متوقفة
فى كمالها على الصفات وهل هذا الاكتوف كل من المرض والموضوع على الاخر بوجه غير دار
لان توقف المرض فى وجوده وتوقف الموضوع فى تنعجه قلت : كونه (تعالى) فاعلا ذا حيوة
وشعور وقدره مفروغ عنه صدور الحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها موقوف على حقه
ان قلت : هذا تقدم العلم على صفه لا الدور . قلت : الدور باعتبار توقف صدور العلم على الحيوة
والارادة مثلا ، وتوقف صدور العلم على العلم وقس عليه ثبانه ليس المراد التجمل بسبب غير المنفصل
اذ يقتضى عروض الصفات معلوميتها ويكتفى بنفى العروض وهو واضح - سقده .

(٤) لكون ذاته مبطية ومستطرفة ولان الذات اكمل من الصفات لكونها ماطلة للصفات والصفات
اكمل من الذات لكونها كمالا وحلية للذات فالذات اكمل من الذات بقياس المساواة . فان
قلت : لاهية ولا تأثر بينهما على طريقة المستف (قدم) كما سياتى . قلت : غير بالاصل والتبع او
نحوهما - سقده .

يكون ذاته اكمل من ذاته ، و على قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته ، اذ انور بانوار صفاته ، و الكل مستحيل . ولان القطرة حاكمة : بأن ذاتاً يكون كمالاتها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بأمر ذاتها على ذاته . وعلى الجملة ليس في ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية والاضافات الثورية شيء بالقوة اصلاً ، ولا في ذاته جهة امكانية . بل كله وجود بلا عدم ، وكمال بلا نقص وفعل بالقوة ، ووجوب بلا امكان ، وخير بلا شر ، لانه غير متناهي الشدة الوجودية اي ذاته من القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي : وجودها بعينه وجود الواجب ، فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ «اي نصر الفارابي» : يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات ، وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات ، حتى تكون (١) هذه الامور في غيره لا بالذات اقول : وهكذا في كل صفة كمالية (٢) للموجود بما هو موجود .

تنوير عرشي وهذا يرشدك الى ان حقائق الاشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعي والى انه قد يكون لبطيئة واحدة انتهاء من الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد ، بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهري

(١) حاصل كلام المعلم ، انه كما يقول الالهيون في دليل اثبات الواجب (تعالى) : ان الوجود ان كان واجباً فهو ، والا استلزمه دفعا للصور او التسلل نعم هذا البيان في تواريع الوجود فنقول : المعلم ان كان واجباً فهو وان كان متعلقاً بالغير فذلك الغير ايضاً علم لان مطل الكمال لا يكون ناقصاً له ثم تنقل الكلام الى ذلك العلم وهكذا حتى يصل الى علم قائم بذاته وكذا في القدرة والارادة وغيرها مما هو من عوارض الوجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم وتحدد من نفسه .

(٢) المراد بالصفة الكمالية ، ما لا يرجع الى عدم او عدم كالمادية ، والموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود والصفة المنتزعة من الوجود كذلك يجب ان تكون عينه غير ذاتية عليه وان خالته مفهومها ولولم تكن عينه لكافة غيره فكانت باطلة لا مالة الوجود وبطلان مبرر ، وقد فرضت صفة كمالية هنا خلف واذ كان الواجب (تعالى) وجوداً حقاً لا عدم معه ثبتت له الصفة المذكورة فكانت عينه والصفات الواجبية ايها ما كانت هي الصفات المنتزعة من الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته وثبتت لغيره بمقتضى ذلك السطر منطله .

وبعضها عرض ، منها واجب ومنها ممكن وذلك لأن هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمعلوم بين الواجب والممكن ، وهي في الواجب عين ذاته ، فتكون واجبة لأن وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته بعقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضاً من مقولة الكيف وهو كيفية تصابية غير القدرة والارادة اللتين هما أيضاً كيفيتان شائتان متغايرتان ومتغايرتان للعلم في هيهنا مختلفة في الوجود لكل منها اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجوداً وعيناً وكذا فعلا وتأثيراً ، فإن اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحياة . فكما ان المعلوم معلومه (تعالى) فكذا مقدور وممراده ، وحى بحيوته ومجموع يجعله بالذات من غير اختلاف جهات الاحصاء الاسماء ومفهوماتها . هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود ، فاجعلوا معنى عينية الصفات في الباري (تعالى) ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره . وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة (١) ويزيدك ايضاً لهذا المرام .

الفصل (٣)

في حال ما ذكره المتأخرون في أن صفاته (تعالى) يجب (٢) ان يكون نفس ذاته

(١) في قولهم الاول غفلوا من اصل الوجود فكان عينية كل من الصفات مع الاخرى ومع الذات بحسب المفهوم والحمل بينها اولياً لعدم امالة الوجود عندهم واما في قولهم بالنيابة وانه يترتب على ذاته ، الى آخره ، فتدغلوا عن سر الوجود وان حقيقة كل صفته في الوجود فتكون مقولة بالتشكيك كالوجود وتكون (مثلاً) المودة القائمة من المعلوم بالنفس سفة وعلم النفس والعقل والواجب (تعالى) بذواتهم ايضاً متفقون كانوا متفطنين بهذا المرض المرضي ، للوجود وتوابعه مع وحدتها وبساطتها لم يتعاشروا عن كون العلم قائماً بالذات بل الواجب الوجود بالذات سفة وعلماً بالحقيقة ولم يتفوهوا بالنيابة ويمكن جعلها إضافة السرا الى الوجود بيانية حتى تكون اشارة الى قولهم الاول يكون قوله : ودرجاته المتفاوتة اشارة الى قولهم الثاني من نفسه . (٢) ما أقاموه من الدليل عليه انما ينتج (على تقدير تمامه) أن ليس لصفة هي خبر ذاته ، وهذا غير كون صفاته عين ذاته ، ولعل الدليل مأخوذ من مغرب الاعتزال عظمه .

قالوا: كلما هو صفة لشيء (١) فيفتقر الى ما يقوم به ، فكلمة قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلمة وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته ، فيكون ممكناً في نفسه ، فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود؟ وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود. واما انه هل يجوز عليه (تعالى) صفة ممكنة ، فنقول: يمنع عليه الصفة المقررة في ذاته لانه لو تقرر في ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجعها لا بد ان يكون ذاته ، ادلا واجب سواء ولا يتعمل ايضاً من مجعولاته وهو بين (٢) وحيث ان يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومنفعلة وهو محال ، لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها باخرى لوجوده :

الاول ان الفعل للفاعل قد يكون (٣) في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت بساطته (تعالى).
الثاني انهما لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه (٤) قبل وكلمة قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه.

(١) اي : صفة معاصرة لشيء او صفة لشيء غيره ، ولولا تقدير الفورية لكان قوله : « فيفتقر الى ما يقوم به » في محل المنع وهو ظاهر - طم مدخله.

(٢) لان شر الحاجات هو الحاجة الى المطلوب و ايضا المطلوب يتعمل عن الذات باعتبار الصفة كالمعلم و المشية و القدرة و نحوها فلو حصلت صفاته من مجعولاته لم الدور - من نفسه .

(٣) كلمة « قد » للتحقيق كما في قوله تعالى : « قد علم الله الموقنين » او لما كان في الاجاب الجزئي كفاية في اثبات المطلوب - مع انه لو اورد الكلية لكان مصادره و دلالة المفاهيم ضمنية - اورد سور الجزئية التي هي قبض الكلية الاخرى وهذا اولي فلا يراد انه يفهم منه ان فعل الفاعل قد يكون في نفسه وهو التزام لمطلوب المصم - من نفسه .

(٤) كلمة « بنفسه » في الموضمين متعلقة بدفعه الذي يلها والافى خالية عن الفائدة لانما فعل بامرذائده على ذاته ايضاً قبل بذلك الامر الرائد وبالعكس لان المفروض ان الفعل و القبول جهة واحدة وقوله : « والوجود يكذبه » لان الهولي الاولى قابلة لاهرو الصورة النوعية فاعلة لا غير . -

الثالث أن الفاعل هو الذي يقتضى وجود المعلوم و يجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلوم على غير مقرر، يوافق العزل والمقابل لا يقتضى المعلوم ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهبؤ والاستحقاق لوجوده ، لمقبول ، فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ، ونسبة المقابل الى مقبوله بالامكان ، والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته ، فهما جهتان مختلفتان وثبت أن الواجب (تعالى) لو اتصف بصفة متقرة في ذاته لزم اختلاف جهتين في ذاتيه وهاتان الجهتان اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة (١) وعلى التقادير يلزم تركيب الذات في الواحد الحقيقي .

اما على الشقين الاخيرين فواضح .

واما على الشق الاول فتعيد الكلام الى صدورهما بأن تقول : انهما لا يصدران الا جهتين مختلفتين أيضاً فاما أن يتسلسل الامر لا الى نهاية او ينتهي الى جهتين مقومتين

— ان قلت : القوة النوعية والنقل لا محالة لهما هوارى وصفات يتبلاها فهما فلا وقبلها لانهما فلا لا غير .

قلت : ليس المراد لزوم التناوي بحسب التحديق أو بحسب الصدق مطلقا ، بل المراد لزوم التناوي بحسب الصدق بالنسبة الى الامر الواحد الذي قبل او قبل ، بل المراد لزوم الاتحاد ، والوجود بكذبه لان الواجب (تعالى) لا يقبل مصولاته المادية مثلا ، والنقل والموت لا يقبلان معاليهما فالاولى ان يترء « الثقلان » بالبناء للمفهوم وكلمة بنفسه . حيثئذ ايضا الصق بما بعدها — س قده .

(١) لا يخفى ان ههنا احتمالا آخر هو ان تكون احدهما عينا للذات والاخرى لازمة لها واستلزامه للمحذور ، ليس عفداً لعدم تميزه ، اذ كل الحقوق معتزلة للمعاذير ، لكن يمكن ان يقال : هذا الحق كان بطلانه أوضح اذ تنقل الكلام الى صدور الجهة اللازمة فاما ان تستند الى الجهة المعنية (اعني الذات) فهو باطل لتباعد الفعل والقبول فلا يستند جهتها الى ذات بسيطة ، واحدى الجهتين الى الاخرى ، وان كانت جهة قبول الصفات هي الجهة اللازمة وجهة صدور ما الذات البسيطة ، (كجهة صدور الجهة اللازمة) لزم صدور الكثير عن الواحد واما ان تستند الى جهة اخرى لازمة وعلم جراً فيلزم التسلسل . واما ان ينتهي الى جهة مقومة فيلزم التركيب في الذات مع صدور آخر هو العطف اذعاد ما فرجناه هنا جزءاً فالمحذور هنا أحسن هذه العهدة — س قده .

لذاته - تعالى عنه علوا كبيرا - هذا ما ذكروه في عينية صفاته (تعالى) الحقيقية وفيه بحث من وجوه :

الاول : أنا نقول : ان ههنا اشتباها من باب أخذ القبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف ، والبرهان لا يساعد الاعلى تقي الاول دون الثانى فلقال ان يقول: صفاته (تعالى) لوازم ذاته (٢) ولوازم الذات لا تستدعى جملا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً . فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل و ان كانت غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات . ولا يبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المنكلمين الى أن صفاته (تعالى) واجبة الوجود بوجوب الذات .

والثانى ان الدليل متقوض بالصفات الاضافية (٣) له (تعالى) كالمبدئية والسببية وغيرهما ، لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها ، فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات

(١) والقبول بمعنى الانفعال التجدى هو ان يطرق على الشيء كمال يلحق به بسبب النهر او بالنهر بمدخلية المادة «والقبول» بمعنى مطلق الاتصاف هو ان يتصف شيء بشيء لازم لذاته بلا مدخلية المادة فالتأثر كاطلة للحرارة بالمعنى الثانى والماء قابلة لها بالمعنى الاول ، و المادة النارية لا مدخلية لها فى قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية مجردة عن المادة لكانت متصفة بالحرارة ايضا ، و لوازم اللاحيات و كذا لوازم الوجودات ، قبولها بمعنى مطلق الاتصاف وحيثية اتصافها بلوازمها عن حيثية مصدرتها ومنشأيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها او بالاختيار . الا من الفاعل بالرضا او بالمشاية - من قده .

(٢) هذا كلام آحرمم التوم وليس نتيجة لما قبله ، اذ فيها قبل منع جهة القبول وراه جهة الفعل وههنا منع جهة الفعل اينما بانها لا مجعولة بلا مجعولة الذات الا انه فرع هذا الكلام على ما قبله لا ابتنائها على كونها لوازم فكانه قال : فاما كانت الصفات مقبولة لذاته (تعالى) لا بمعنى الاتصال التجدى وذلك لكونها لوازم فلقال ان يقول : اللزم لا يستدعى جملا مستقلا - من قده .

(٣) اقول : بعد ما حقت لك معنى الصفات الاضافية و انها انتزاعية - و لهذا قالوا بزبادتها - تعلم أن لا ورود لهذا النقص اخمن مضمات الدليل ان كل ما هو مفعلة لغيره فيفتقر الى ما يقوم به وهنا لا يجزى فى الاسافات ادلاقيام للامر الانتزاعى بشيء وليس امرا ينضم الى الموصوف - من قده .

أو عدم كونها زائدة على الذات ، وكلا القولين باطل . ويرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة معاد :

أحدها : انتقاصه بعض الصفات الحقيقية له (تعالى) حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها ، فإن علمه (تعالى) بعينه قدرة باعتبار وإرادة باعتبار ، والقدرة بحسبها إمكان صدور الفعل (١) ، والإرادة تقتضى وجوبه ، فعلمه (تعالى) من حيث أنه قدرة يصح منه الصدور واللا صدور ومن حيث أنه إرادة يجب عنه الصدور ، فلو كان جهة هذا الإمكان غير جهة الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذاتين مختلفتين ، مع أن حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية ، وكذا حيثية كل صفة كمالية له هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية ، وسيأتى تحقيق هذا المقام .

وثانيها : المنع بأن لا نسلم أن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاص المتنافى للوجوب ، لم لا يجوز أن يكون بالإمكان العام ؟ وهو غير منافي للوجوب ، وربما يجاب عنه : بأننا نعلم بديهية أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفاً بالمقبول ، ويجوز أن لا يكون متصفاً به ، فالانصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية أخرى ، ولك أن تدفعه . بمنع الكلية ، فإن ما ذكر غير جارٍ فى انصاف المبيات بلوازمها ، إذ لا يمكن أن يقال : أن الأربعة يجوز أن يكون زوجاً ويجوز أن لا يكون زوجاً بل هي واجبة الزوجية .

وثالثها : أن التنافى بين الوجوب والإمكان فيما نحن فيه ممنوع ، إذ لا إيجاد إيجاب وجود المعلول فى حد نفسه ، والقبول إمكان حصول المقبول فى القابل ، فالإمكان

(١) فيه أن عدم معنى قدرة الحيوان وأما قدرة الواجب (تعالى) فمستأها صدور الفعل عنه ب العلم والمشيئة وقد حقق (قده) فى كتبه ذلك وقد كذب المحقق الضعيف فى أدماله التلويح بين معنى القدرة معنى سعة الصدور والإمكان المذكور وكون الفاعل بحيث أن شاء فعل وأن لم يشأ لم يفعل ولعل هذا الاعتراض وظاهر مما قبله وبمذهب غير الأول من عبدة نقلا للاستناد إلى قائله ولم يرد به انتكالا على ما حقق فى موضعه كما قال «وسياتى تحقيق هذا المقام» ويرشدك إلى ما ذكرنا تصديره البحث الأول بقوله : «أنا نقول» وتصديره تحقيقاته اللاحقة (اعنى قوله : «لا يخفى عليك أن هذا الكلام والسدوع» ، إلى آخره) بقوله : «أقول» استناداً بأن ما وقع فى اليقين ، من مجادلات المتأخرين - سبعة .

امكن وجود لغيره ، والوجوب وجوب وجود نفسه ، فلا تنافي بينهما (١) . وايضا
الفاعل يوجب وجود المعلوم والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب ، بل هو يصح
وجود المعلوم بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم .

ولقد يجاب عن الاول (٢) بأن المعلوم في نفسه كما أنه لا مكان يحتاج الى علة
وموجب فكذلك (٣) وجوده في غيره ايضا لا مكانه يحتاج الى العلة والموجب ولا شك
ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول ، فموجب وجوده في القابل ايضا
هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده في
غيره . وايضا نحن وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحن وجوده انه صفة لغيره فوجوده
في نفسه عبارة عن وجوده لغيره . الا ترى أن وجوده لا عراض في انفسها هي وجودها
لموضوعاتها فلا اختلاف جهتين ، فوجود المقبول في نفسه هو عينه وجوده للقابل .

وهن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللايجاب والضرورة واللاضرورة في
ذات واحدة من جهة واحدة يستلزم لا يخفى على المتأمل فمنعه مستنداً بأن الفاعل يوجب
المعلوم والقابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل وان لم يسلب الايجاب
الناسي من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناشئ عن ذاته ، فلا يمكن أن يكون
شيء واحد قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا ليس بحثاً على السند

(١) هذا بناءً على ان مفهوم الوجود النفسى غير الوجود الراجلى فهذا طبيعة ودائمية
اخرى وابن احدهما من الاخرى ، فموضوع الوجوب مقار لموضوع الامكان و ما سأتى ان
وجود الشيء في نفسى الموجود الناهى عن وجوده لغيره بناءً على اتحادهما صدافاً وهرية ،
والتنافي من الاحكام الخارجية . سقده .

(٢) قوله عن الاول اى : من قوله اذا لايجاد ايجاب ، الخ وقوله عن الثاني اى :
من قوله هو ايضا الفاعل يوجب الخفاء

(٣) لما قال المانع : ورفع التنافي بسبب ان موضوع الوجوب و الايجاب هو الوجود
النفسى وحده للمعلوم وموضوع الامكان هو الوجود الراجلى له وحده اراد المجيب اثبات
الثاني بكون كل منهما موضوعاً لكليهما فان الراجلى ايضا موضوع الوجوب الناشئ من الفاعل
لحاجته الى الفاعل ايضا و النفسى ايضا موضوع الامكان فان الوجود النفسى للمقبول عين
الوجود الراجلى . سقده .

الاحص (١) : بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند .
 أقول : لا يحتمى عليك أن هذا الكلام و ان دفع هذا الا عراض عن الدليل
 المذكور لكن لا يحدى تقاعاً لاصل المقصود من عينة الصفات لئلا الدليل المذكور
 وان اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان و القوة الاستعدادية و أما جهتا
 الفعل والقبول - بمعنى مطلق الموصوفية بأمر زائد على ذات الموصوف - فلم يقيم دليل
 على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولاجل هذا قال الشيخ « انوعلى » فى التعليقات ،
 و إمكانات الصفات عارضة لذاته (تعالى) فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون
 واجب الوجود قابلاً له ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء فان القبول لما فيه معنى
 ما بالقوة و اما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلاً كما هو فاعل ،
 اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاتها فانه حيث لا يكون ذاتها موضوعة لتلك
 الصفات لانها موجودة فيه . بل لانها عنه ، و فرقى بين أن يوصف جسم بانه ابيض لان الابيض
 يوجد فيه من خارج و بين أن يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه . و اذا اخذت
 حقيقة الاول على هذا الوجه و لوازمه على هذه البنية استمر هذا المعنى فيه ، و هو ان
 لا كثرة فيه و ليس هناك قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد فى
 جميع السائط فان حقائقها هى انها يلزم عنها اللوازم و فى ذاتها تلك اللوازم على
 ا ٢ من حيث هى قابلة فاعلة فان البسيط هو فيه شى واحد انتهى كلامه ملخصاً .
 فقد علم أن حثيثة القبول و الفعل ليست مما يوجب اثنية فى الذات و لافى
 الجهات الثابتة للذات ، الا اذا كان القبول بمعنى الاتعال والناتر ، و ليس من شرط
 قيام شىء بشىء تاتره عنه ، بل قد يكون قيام بالناثر كلوازم البساط .
 لان فعله لا سلم وجود لازم للمية البسيطة بل للميات التى هى علل للوازمها
 اما هى مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجهة و قابلتها بجهة اخرى ، فلا يلزم أن

(١) اى الاحص فى التحقق من المنع حتى يقال : انه خارج عن دأب المناظرة فان اساس
 المانع منه متصل ، فتعريض السند الاحص لا يرفع اصل المنع من اليقين و لعله كان مستنداً بسند
 آخر فالواجب على المستدل اثبات نفس المقدمة الممنوعة فانيتها على وجه يدفع هذا السند
 بالتبعية - من قده .

يكون «نالك شيء واحد قابلاً وفاعلاً بجهة واحدة» .

فلنا أولاً ان في كل مركب يتحقق امر بسيط ولكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا أقل من كونه واحداً لو ممكناً عاماً أو مفهوماً . وثانياً ان الحقيقة المركبة ايضاً لها وحدة مخصوصة حتى المثرة في عشرينتها والخمسة في خمسينتها ولها لازم ، واللازم الذي يلزمها من هذه الحقيقة ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصله قبل ذلك الاجتماع ، و ليس القابل له ايضاً احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقتضى فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً و لذلك ترى «الشيخ» و اترا به تبعاً «للمعلم الاول» و«المشائين» ' لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته لذاته ولم يحذروا من لزوم كونه فاعلاً وقابلاً بهذا المعنى كما سيجيء ذكره وتحقيق الامر في ذلك .

ذكر وتحويل - قال بعض اعلام المتأخرين في هذا المقام: «ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات» ، وامكان حصول المفعول في القابل مقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، فاعلاً لشيء وقابلاً له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجهه و يقتضيه وجهة بها يستحقه و يمكن حصوله فيه» .

اقول: العدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف ' سواء كان قبل الفعل و القبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب و جهة يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما ' كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول و وحدتهما ، بالاتفاق ، فلو تم لثم الاستدلال والا ، فلا ، وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجرى مجرى ما ذكرناه فلهمنا طويلاً ذكرها وتركتنا نقلها لان شيئاً منها لا يسمن ولا يفتنى .

الفصل (٤)

في تحقيق القول بمعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية

فأقول: الوجه عندى ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوده اخرى عديدة: الاول (١) ان هذه الصفات الكمالية (٢) كالعلم والقدره وغيرها لو كانت ذاتية على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقا لصديق هذه الصفات الكمالية، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلا) في حد ذاته بذاته عالما بالاشياء قادراً على ما يشاء والتالى باطل. لان ذاته مبدا كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

(١) القول هذا الدليل مصادره لان عدم كون الذات مصداقا للصفات الكمالية في مرتبة ذاته وغيرها عنها بنفسها ونحو ذلك من التمهيدات، من مطلوب النعم لانه يقول: ليست هي في حد ذاته وان لم تطلب اسمها من ذاته مائلا لانها لوازم ذاتها ومن يقول بالزيادة لا يتعاضى عن الاضراس بهذا التالى، بل التالى من المقسم كما لا يخفى. فتوجيه كلامه ان ماهو المحذور اللزم الذي هو عراة (قده) مطوى وهوانه يلزم على هذه التقادير ان يكون الذات ماهية وهو باطل في الواقع، بيان اللزوم ان الذات العارية عن هذه الكمالات ومن مقابلاتها لامعالة ماهية، اذ العينية امامية او وجود والوجود ليس عاريا من هذه الكمالات بل عينها كما حققه ففى ان يكون ماهية فالتقياس برهاني - من قده.

(٢) يبنى البرهان على ان هناك صفات يتصف بها الواجب (تعالى) كالعلم والقدره والحياء، وانها صفات كمالية، وانس على الشئ لا يكون فاقباله، وهي صفات ثلاث اولها ميبية فيما سياتى، والثانية بديهية، والثالثة معينة في مباحث الملة والمعلوم سط مدظله.

(٣) أقول قد تم الدليل بدون حيل مع ما ضمننا اليه فباحقة هذا مسار محل الشئ لان الاستكمالات بالصفات والاتصال منها انما يلزم لو لم تكن هي لوازم ذاته، واما ادا كانت لوازم (ومعلوم ان وجودها من نفس المعلوم، وهو مستمدا ومتشأها) فلم يستكمل بها لانها دائما واجبة له بنفس ذاته ولم يستفد منها غيره. والاولى ان يقال لو كانت ذاتية على الذات كانت مرتبة الذات خالية عنها ومعلوم انها خالية عن مقابلاتها ايضا والا، لكانت مرتبة الذات من السلوب لهذه الكمالات والخلو ان كان موضوعه الماهية الفعلية كان امكانا ذاتيا لكى لاماهية للواجب (تعالى) موضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وعين الاميان والخلو والامكان الذى في الموضوع الواقى امكان استمداى وحامله مادة والمادة لا بد لها من صورة والمركب

متفعلاً من غيره ؛ وانه فاعل لما سواء فيلزم تعدد جهتي الفعل والانفعال وهو محال فكذا المقدم واما لوازم الميات فهي ليست أموراً كمالية حتى يلزم من لزومها للمية أن يستفيد المية منها كمالاً . فيلزم الافادة والاستفادة الموجبتان لتكثر الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية (١) من توابع المية .

الثاني ان تلك الصفات لو كانت دائمة على ذاته (٢) يلزم أن يستدعي فيضانها من ذاته على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود ؛ فيكون ذاته اشرف من ذاته ، اذ لو كانت جهة ذاته في ان يكون موجباً لافاضة العلم (مثلاً) لكان ذاته بذاته ذا علم لفيض من عامه علم آخر كما في اصل الوجود وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود ، و التالي محال ، لان جهة النقص و النقصه تخالف جهة الكمال و الشرف ؛ فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه والا ، يلزم أن يكون معلوله اشرف منه ، وهذا اشد استحالة من الاول .

الثالث : ما اشرنا اليه سابقاً من أن بديهية العقل حاكمة بأن ذاتاً ما اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها ، فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها ، لان تجمل الاولى بذاتها وتجميل الثانية بصفاتهما ، وما تجمل بذاته اشرف مما يتجمل بغير ذاته . وان كان ذلك الغير صفاته ، وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما ينصور من البهاء والشرف والجمال ، لان ذاته مبدء سلطة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات ، والواهب المفيض لامحالة اكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه . فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق

— منها جسم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ في دليلهم وليس مجرد الاتصاف فلاخبار عليه عند عدمه من قدم .

(١) حتى عند القائمين بأسالة الماهية ، وذلك لان الاسالة عندهم انما تكون للماهية في ظرف التحقيق الخارجي ، والا ، فمع قطع النظر عن الخارج فالماهية عندهم ايضا اعتبارية فكذلك لوازمها — اد .

(٢) ملخصه انه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء ادمطى الكمال ليس طاقداً له ولا من ذات هي من الصفات المتباه لانه الخلف فيلزم ان لا يفيض واستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار — من قدم .

لكان المجموع من الذات واللواحق اشرف من الذات المجردة ، والمجموع معلول ،
فيلزم أن يكون المعلول اشرفواً كمال من علته وهو محال يسن الاستحالة فاذن كل واحد
من الوجود (١) وكمالات الوجود وكمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهي الى
ما هو وجود قائم بذاته ، علم قائم بذاته ، قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها ، وحيوة
قائمة بذاتها ، وهكذا في جميع صفاته الكمالية . ويجب أن يكون جميعها واجبة
الوجود ، وأن يكون جميعها امراً واحداً لاستحالة تعدد الواجب كما يسن سابقاً .

وقد وقع في كلام مولانا وامامنا مولانا العارفين وامام الموحدين ما يدل
على تفي زيادة الصفات (تعالى) بأبلغ وجدوا كده حيث قال في خطبة من خطبة المشهورة:
« أول الدين معرفته وكمال معرفته (٢) التصديق به ، وكمال التصديق به
توحيده وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له (٣) تفي الصفات

(١) فرع فرعه على نتيجة البرهان وليس هو نتيجة فان حصل البرهان انه لما كان
الواجب بعده كل وجود وسنة كمالية كان من الضروري ان يكون على غاية ما يتصور من المجد
والبهاء فوجب ان يكون صفاته الكمالية من ذاته اد لو كان عارياً عنها في ذاته لكان من الممكن
ان يتصور ما هو أسعد منه واهي .

ومن المعلوم أنه انما ينتج ان الواجب بنفس ذاته وجود وعلم وقدرة وحياء وكل سنة
كمالية ، لأن لكل سنة كمالية مرداً قائماً بذاته وان كلا منها واجب وان الجميع واحد .

ومن الممكن ان يحصل هذا الفرع برحانه مستقلاً على هيئة الذات للصفات فيرجع الى
بحر من قول الناراي : يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات ، وفي العلم علم بالذات ، و
في القدرة قدرة بالذات وفي الارادة بالذات ، حتى تكون هذه الامور في نوره لا بالذات بل مدخله .

(٢) « الكمال » قد يطلق على الكمال الاول الذي ينتهي دو الكمال باقتفائه كالسود المتنوعة
كما يقال النفس كمال اول ، وقد يطلق على الكمال الثاني الذي لا ينتهي دو الكمال باقتفائه
كالعلم ، والاول هو المراد ههنا ولا سيما فيما عدا الفترة الاخيرة بدليل انه (ع) حيث عكس
الكلام بما هو كعكس التفيض له اتفق الجهل الذي هو عدم المعرفة ويمكن ان يكون المراد
هو الثاني كما سيظهر من كلام المصنف (قده) يجعل الجهل على الاضافي من قده .

(٣) ويمكن ان يكون المراد معنى آخر اعلى مما ذكره المصنف (قده) وهو ان كمال
الاحلاص هو المعنى في الاحدية عن الواحدية اذ قد مر في السفر الاول وغيره من طريقة المرقاء
ان الوجود انه احوذ مع الاسماء والصفات هو المرتبة الواحدية عندهم والوجود المأخوذ به

عنه ، شهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناء ومن ثناء فقد جزاء ومن جزاء فقد جهنم ومن جهنم فقد اشار إليه ومن اشار إليه (١) فقد حله و من حله فقد عده و من قال قيم فقد ضمنه و من قال علي م فقد اخلى منه . انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام .

وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية يراها ولنشر الى نبيذ من بيان أسرارہ وانموذج من كنوز انوارہ .

شرح

قوله (ع) : «اول الدين معرفته» اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين ، فان ما لم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده . ولهذا قيل «مطلب دعاء الشارحة مقدم على مطلب فعل» كتقدم السبب على المركب .

قوله (ع) : «هو كمال معرفته التصديق به» وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذي لا يتم منه الذي يفتقر اليه الممكنات والوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص والاعدام والتصورات ، فقد عرف : أن لا بد أن يكون في الوجود موجد واجب الوجود ، والا ، لم يوجد موجد ، في العالم اصلاً . واللام باطل بالضرورة فكذا الملزوم فحقيقة الوجود (٢) اذا عرفت على وجه الكمال

بشرط لا ياض الهوية النبوية التي لاسم ولا رسم لها - هو المرتبة الاحدية والاولى مقام دقاب نوسين والثانية مقام «او أدنى» صدم ولعل الشيخ الأجل وعبد الله الانصاري ، للاشارة الى سموه هذا المقام قال :

ما وجد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد - منقده .

(١) اي : في مقام الفناء البحث لا يتطرق الاشارة كما اشار (ع) في جواب سؤال «كميل» عن الحقيقة بقوله (ع) «كشف سبحات الجلال من غير اشارة» ظو اشير اليه في ذلك المقام (ولو اشارة عقلية) فالشير (بما هو مغير وهو اشار اليه) قد جعله محدوداً ولو بساعدا نفسه ، لانه بما هو مغير اثبت لنفسه وجوداً - منقده .

(٢) الظاهر عدم علامة كلمة «الفناء» ههنا لان قوله : «وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود» الخ ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها لا في الحقيقة

هو ان يكون معلوما بالعلم الحضورى الشهودى . اذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلمية في الوجود لا بد وأن يكون نفس حقيقته المعلومة بخلاف سائر المهيئات ،

— أقول : في كلامه (قده) ثلاثة احتمالات . احدها ان يكون اول كلامه بيان اصل المعرفة وقوله . « حقيقة الوجود » ، الى آخره ، بيان كمال المعرفة . وهذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لانه (ع) لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق وقوله (قده) « قد عرف ان لا بد ان يكون في الوجود موجود واجب الوجود » صريح في الاستلزام . وثانيها وهو مناسب للتفريع « بالقاء » ان يكون اول الكلام كآخره محمولا على العلم الحضورى كما هو ظاهر لفظ « عرف » لان المعرفة هي العلم بالهيات والوجود هو الشخص والمسمى هو الحقيقة لا المفهوم الكلى حينئذ وثالثها ان يكون اول الكلام محمولا على كمال المعرفة ولكن بنحو العلم الحضورى . وآخره ترقياً على سبيل التفريع الى كمال المعرفة بنحو العلم الحضورى وهو اظهر لمكان لفظ « المسمى » ولانه لم يقل بعد قوله : « لان من عرف معنى واجب الوجود » ، الى آخره . : « عرف ذلك الوجود » ، ولانه استدل بقوله : « والالم بوجوده الى آخره » . وصاحب المرقا ان الحضورى في غيبة من بود اليرهاب الفاض من عند البرهان على كل شيء بذات ذلك البرهان وهذا الاستدلال من العادف لا من المصنف (قده) بخلاف قوله فيما بعد . « لان ما هو » ، الى آخره ، فانه من المصنف .

ثم بيان كلامه (قده) على الاحتمال الثالث ان من عرف تصوراً ، مفهوم واجب الوجود الكلى الخارج من قسمة الموجود الى موجود — اذا احاطه العقل مجردا بماسواه وجدته منتزعا منه الموجودة ومنفصلاً لحمل موجود وهو الواجب (تعالى) — الى « وجود ليس كذلك » بل يفتقر فيه الى انتسابه الى شيء او ارتباطه او غير ذلك . بل هو بعض الاشياء الاشرافي والارتباط الوجودى وهو الممكن . هذه المعرفة بالموجود الاول تستلزم التصديق بوجوده لان الموجود الذى محض المقرو الربط . به موجود . ثم ترقى وقال : « اذ كانت هذه المعرفة مستلزما للتصديق به » فكيف لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التى هي منون ذلك المفهوم بالعلم الحضورى ايضاً ؟

ان قلت : العلم الحضورى محصور في موردين احدهما علم الشيء بنفسه ، وثانيهما علم الشيء بمعلومه وحقيقة الوجود ليست محمولة للمادف بالحق (تعالى) ولا عياله فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضورى ؟

قلت : العلم الحضورى بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الثاني بالمعنى فيكون الحقيقة لم يتخلل بين وجود المادف وحقيقة الوجود ، بل بين وجود وجود أجيب وما به الامتياز بين ما به الاشتراك فيقول ليس المبدأ الا النحول وهو يزول بالقاء — عرقه .

فانها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها المعنى ، فلا يمكن أن يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجى اذ ليس للوجود وجود ذهنى كالمهيات الكلية ، فكل من عرف حقيقة الوجود لاى موجود كان ، على وجه الكمال ، فلا بد ان يعرف كنه ذاته و كنه مقوماته ان كان لمقومات كالوجودات المجعولة وعلى اى تقدير لا بد أن يعرف أن " حقيقة الوجود ومبدئه و كماله موجودة " لان " ما هو " و فعل هو " (٢) فى نفس الوجود امر واحد بـلاتفاير بينهما . فمن عرف الوجود اى وجود كان بحقيقته عرف انه موجود ، لان مهية الوجود ائنه كما اشرنا اليه ، فثبت أن " كمال معرفته اى معرفة الوجود المناكد الواجب " من التصديق به .

قوله ﷺ هو كمال التصديق به توجده ، اشارة الى البرهان على ثلث تعدد الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقة الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تأمل (٣) أن الواجب نفس حقيقة الوجود و كل موجود فيه مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص او فناء او قوة او قصور ، يعلم ، أنه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين ، وهذا من المستحيلات التى لا يمكن تصوره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

(١) كلمة " قد " اما للتحقيق واما للتقليل ، وتصحيح المبهة الجرمية فى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها كون وجودها العلم عينانا هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه ، فان كل وجود ذهنى فى نفسه ، وانما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها بعلم العقل او النفس بانفسها فلا يمكن اذ لو قلنا بالماهية لهما فلا دخل لهما فى علمهما الحسورى بذاتهما فان وجودهما علم وعالم ومعلوم . الا ترى ان النفس فى علمها بذاتها تنفل عن كل الماهيات والمفاهيم ، ومعلوم انه لا حظ للماهية من الماهية . - مرقه

(٢) بل هو " لم هو " ، ان كان من الوجودات المجعولة ، ولا سيما فى وجودات المفارقات كما قال " المسلم الاول " ، " انما هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحدة " - مرقه .

(٣) هذا ناظر الى كمال المعرفة بشعر العلم الحسولى اذ الحسورى غير محتاج الى التأمل - مرقه .

(٤) مع ان نفس الحكم باستحالة تصوره تصور له ولم له ليس المراعى " التصور المستحيل " العرضى الفعلى المطلق ، فان الحكم بالاستحالة بنفسه حكم بإمكانه ، وليس بمحال فى شيء من الممكنات وجودها والا يلزم ان لا يتحقق موضوع لتعيين القضايا الامتناعية ، بل المراد منه -

كما مرت تحقيقه. فثبت أن معرفة ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووحديته كما قال (تعالى) «شهد الله أنه لا اله الا هو» بذاته شاهدة على وحدانيته واما وجه طلب قوله «والملائكة واولوا العلم» على كلمة «الله» الدال على شهادتهم ايضاً على وحدانيته فيبانه كما مرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواء متقوم بوجوده (تعالى) بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته و شهوده . وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه . وقد علمت : أن حقيقة الحق شاهدة على توحيده فكذلك وجود غيره واما عبرته بالملائكة واولي العلم (٢) لان جميع ما سواء من الموجودات من اولي العلم . لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والتقدم والارادة وسائر الصفات الوجودية . لكن الوجود في بعض الاشياء في نهاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها و مخالفتها

→ التصور للشيء بوجه صحيح فانما يستحيل على صريين . الاول ما يكون مستحيلا بعد الطر المقتضى مع انه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المعلوم على مائه . والثاني ما لا يمكن تصوره كذلك كطلب الشيء عن دأى . فالمراد ان المقام من قبيل الضرب الثاني لا انه لا يمكن فرضه وتصوره ذهنا مطلقا هذا .

ولكن لا يخفى عليك ان الضرب الاول ايضا بعد التأمل يرجع الى الثاني . فان كل مستحيل يرجع بعد التحليل الى اجتماع التفرعون او ارتفاعهما كما لا يخفى .

(١) تقوم بوجودها بمعنى عدم الخروج، وهو المعنى القويومية، واستاناز هذا المعنى ورد ذلك المذكور في شيئية لوجود كاستفراام حضور الماهية حضور مقوماتها من الاساس والقول في شيئية المفهوم من قدمه (٢) اي: مجموعهما ادنهايته ان الملائكة تدبير عن وجودات المبادئ الدارقة والمقارنه (٣) المافات صفات المديرات امرا) لكن لا يكون تدبيراً عن وجود المديريه بل اولوا العلم يشمل الجميع

وجه آخر - هو اظهر - هو ان يراد بالملائكة المقربون منهم وهم المقول الكلية التي هي المبادئ المالية وفرائح الوجود واولوا العلم العلماء بالانوار، وهم ايضا المقول الكلية، ولكن خواتم الكون من النعموس الكلية الالهية وشهادتهم كونهم من سقع الربوبية وسيرورتهم صادق من رأى لقدراى الحق وتعلقهم باخلاق الله (تعالى) وتحققهم بدس قدم.

بالاعدام والظلمات . والى ذلك أشار تعالى بقوله : وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم .

وقوله عليه السلام هو كمال توحيد الاخلاص له ، يعنى الزوائد والثوانى اذ لو كان في الوجود غيره ، سواء كان صفة اوشياء آخر ، لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودى الا التناقض و الاعدام ، اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود ، فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم النركيب في ذاته ، مع أنه بسيط الذات هذا خلف .

قوله عليه السلام هو كمال الاخلاص له تعنى الصفات عنه اراد به تعنى الصفات التى وجودها غير وجود الذات والا ، فذاته بذاته مصداق لجميع النوع الكمالية ، والوصاف الالهية من دون قيام امر ذاتى بذاته (تعالى) فرضائه صفة كمالية له ، فعلمه وقدرته و ارادته وحيوته و سمعه و بصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية ، مع ان مفوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة ، فان كمال الحقيقة الوجودية فى جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية (١) مع وحدت الوجود .

قوله عليه السلام دل شهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه فى الصفة ، اشارة الى برهان تعنى الصفات العارضة ، سواء فرضت قديمة كما يقول الاشهره او حادثة ، فان الصفة اذا كانت عارضة كانت متغايرة للموصوف بها ، وكل متغايرين فى الوجود فكل منهما متغير عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر ، وذلك لاشتراكهما فى الوجود ومحال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢) ، والا ،

(١) اذا الوجود كلما كان جامع للمعاني الكمالية كان سلوبه و نقصاناته اقل وانعد ، و بساطته و وحدته اتم واظهر - مرقم .

(٢) ان قلت كثيراً ما يقول المستف (فقد) امتياز الامتياز عن ما به الاشتراك فكيف تعد التكرهين ؟ قلت هنا حق ولكن موضع استعماله انما هو حقيقة الوجود لا المعانيات و المقاهيم ، فان ما به الامتياز فى شيئية الماهية (وهو التسل) ليس من ما به الاشتراك (وهو المعنى مطلقاً) ثم وجودها انما موضع استعماله ولا سيما فى البساطة و هيئتها ما به الامتياز فى احدا الطرفين شيئية المفهوم وهى فى مقابل شيئية الوجود التى حقيقة المعنى الاعيان ، فهذا من قبل امتياز -

لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة، هدامحال.
 فاذن لا بد أن يكون كل منهما مركباً من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم
 التركيب في ذات الواجب وقد ثبت أنه بسيط الحقيقة، هذا خلف وإليه الإشارة بقوله:
 «فمن وصفه فقد قرنه» إلى قوله «فقد جهله» أي: من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه
 بغيره في الوجود، وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود، وكلما فرضه ثانياً
 أثبت فقد جعله مركباً ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالآخر يباينه.
 فكلامه ﷻ، انه من منبع علوم المكشفة ومصدر انوار المعرفة، نص على غاية تنزيهه
 (تعالى) عن شوب الامكن والتركيب، فيلزم من هذا التنزيه (١) و التقديس أن
 لا موجود بالحقيقة تسواه، وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس أضوائه وقد مرت
 الإشارة إلى ان غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل
 في وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في شئ الصفات بقوله (ع) «ومن اشار إليه
 فقد حده إلى آخره» أي من اشار إليه بإى إشارة كانت حسية لا عقلية بأن قال ههنا
 او هناك او كذا وكذا ذلك فقد جعله محدوداً بحد خاص ومن حده بحد معين فقد حده إلى
 جملة واحداً بالحد لا بالحقيقة وقد ثبت أن وحدته الحققة ليست بمبدء الاعداد وواحد
 الافراد والاحاد وهو محال.

وعلى هذا يجب أن لا يكون محصوراً في شئ ولا يخلو عنه شئ فلا يكون في ارض

— وجود ذهنية بالماهية من الوجوه .

على ان كون ماهية الامتياز من ماهية الاشتراك في مراتب الوجود انما يعنى انما هي
 البساطة اذا كانت المرتبة الماهية حاملة في ذاتها الوجود الباطل واما اذا كانت فاقدة كما هو
 مقتضى الزيادة فلا، اذ يلزم التركيب من الوجدان والتفصّل كما مرّ فمن قد مشترك وقد
 مختص كما هو مدلول العطية الفرقة . وايضا قد علمت ان الوجود الحقيقي من الارادة
 والقدرة وغيرهما من الكمالات كما مرّ قبل ذلك بأسطر. فالوجود الذي ريد عليه الصفات لم
 يكن وجوداً الا بالوجود للاستغنية، فلا شركة، فكيف يكون ماهية الامتياز من ماهية الاشتراك؟
 وهذا برهاني - منقده .

(١) يمتنع لا يقتضى البرهان بتناير الموجودات منه اذ المقارنة عقلية، لا عقلية،
 فمذهب وجوب بما هو وجود من الوجود الصرف في حيز الالتزام - منقده .

ولأفنى سماء ولا يحلوعمدارض والأسماء ، كما ورد في الحديث « لو دليتكم بحبل على الأرض السفلى ليهبط على الله » ولهذا قال (ع) : « ومن قال : فيم فقد ضمه و من قال : على م فقد أدخل منه » ثم بدأ لقوله تعالى : « هو معكم أينما كنتم » بقوله « ما من بجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » (١) ولأخمة الأهو سادسهم » وقوله تعالى « ومن عن اق » ، إليه من حبل الوريد » وقوله في الحديث القدسي « كنت سمعاً وبصره و يده وقول النبي (ص) « انه فوق كل شيء و تحت كل شيء قدماء كل شيء عظامته فلم تدخل منه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا هواء » وقد روى انه قال « موسى اقرب انت فانا جيك ام بعد انت فانا ديك ؟ فاني احس حسن صوتك ولا اراك فاني انت ؟ » فقال الله : « انا خلفك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عندك من يدكر لي ، وانامه اذ دعاني » وامثال هذا في الآيات والاحاديث كثيرة لا تحصى ، نعمة وتبصر قسمها يجب التنبيه عليه انه ليس معنى تقي الصفات منه (تعالى) انها غير متعققة في حقه (تعالى) ليلزم التعطيل كيف لا وهو منعوت بجميع النعوت الالهية والأسماء العسنى في مرتبة وحوزه الواجبى ، وجل جناب الحق من فقد وعدم لصفة كمالية ، بل المراد ان اوصافه و نعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات المية لنا موجودة بوجود واحد شخصى ، لكن الواجب لامية له ادلاجه امكانية فيه ، فالعالم الربوبى عظيم جدا (٢) وهو الكل في وحدة . فذلك

(١) لقد كفر الدين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وآمن بوحدة الله (تعالى) من قال : اربع اربع ثلاثة ، فان المعنى الذى في مقام (مثلا) رابع ثلاثة ليس في رابع اربعة ، ولا ثالث ثلاثة ، والمعنى ليس من نسخ المودة ، والوجود الذى في ماهية ثلاثة رابع ثلاثة ، لا ثالث ثلاثة ، اذ ليس الوجود من نسخ الماهية حتى يكون احد مقتوماته كالواحد المسمى الذى هو مبدء مقوام الثلاثة من كنهه (٢) هذا عبارة الحكماء يشتملونها في الصور المرسمة في الذات التى هي علمه العائى وهذا ظاهر قولهم : « النظام الكيانى مطابق للنظام الربوبى » و فحة ذلك العالم ، وضمته باختيار ان يفسر كل شيء من المجردات والماديات كلية مجردة من المادة ولو احققنا التى هي مبادئ الضيق موجودة بوجود الحق المحيط وقد استملها المصنف (قده) في المرتبة الواحدة ، وهي عالم الاسماء والمفات ، و هو عظيم جدا كما قالوا : « انه في هذه المرتبة جاءت الكثرة كم شنته واما سسى بالمعالم الربوبى لان الاسماء و الصفات عندهم ارباب الانواع ، وهي ارباب الارباب التى هي المثل النورية المسماة عند الاشراقيين بآرباب الانواع واما على طريقة —

الصفات الالهية كثيرة ، لمعنى والمفهوم ، واحدة بالهوية والوجود ، بل للحق (سبحانه) بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده . وله بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتية ، و تجليات (١) في مقامات الهية و مراتب صمدية ، وله بحسب تلك الشئون صفات و اسماء ، كما يكاشفه العرفاء الكملون ولهذا قالوا : **داول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاعدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات ، هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية ،**

الحكماء فهم يسمي به لا من صنع الربوبية في مقابل هذا العالم الكهاني الغالب عليه احكام السوالية ، لمكان المادة والحركة وغيرها وقوله : **« وهو الكل في وحدة ، كلام »** الفارابي ، ذكره في **« تللة العلم »** ، والمراد هنا الوجود الحق (تعالى) وجود كل الاسماء والصفات بوحدة مبدئها بدون انقلاص لهما . سقده .

(١) المراد بالقون والتجليات ، اما التجليات التي في السلسلة المرحية من تجل بهدج على المادة الكلية (ومعنى « كل يوم » انفسى وانها) او تجل على تجل على كل نوع نوع وكل منها عالم ولكل منها حركة جوهرية وهرسية فكل منها زمان ، وطلوع نور التجلي عليه يوم ، وحينئذ يكون عبارة اخرى لقوله « يدل للحق » ، الى آخره ، او المراد بهما حقيقة الاسماء والصفات فان هذه المفاهيم اسماء الاسماء والاسم الحقيقي هو الوجود الصرف ولكن ما خفنا من من التبعات الكمالية الواجبة فان للحق (تعالى) تجليا و ظهورا بخاص على ذاته و ظهورا في اسمائه و صفاته و ظهورا في اسمائه و مجالي صفاته ، فالمراد بخاصيتها التجليات في المرتبة الواحدة ، وكل في كل في تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية ، كل هي ، فهمنى كل هي ، وكل يوم ، الايام المرحية الجسمية ، التي جمع اهتمامها على كل الازمنة والزمانات والمهور والمهرات . كانت واحدا ولحظة واحدة ، فان امر الفاعلة كامر الفاعلة و ما امر الساطع بالبراء هو اقرب ، هو امرها الا واحدة ، وذكرهم بأيام الله وهذه (اعنى المرتبة الواحدة) برزخ الهراذخ واول برزخ بين احدية الذات وكثرة الماهيات والاميان الثابتة التي هي لوازم الاسماء والصفات في هذه المرحية ، و يها ربط ذلك الامكان بالوجوب ، والكثرة بالوحدة ، كربط العمود بالقدم وهذا التجلي . في الاسماء والصفات ولوازمها بنحو الجمع . سى عنهم بالرحمة الصفية كما ان تجلية في مقام « كن » و ظهور الافعال منه مرتبة طولية وهرسية سمي بالرحمة الفعلية . سقده .

وهي غير محمولة (١) بل متحققة بتحقق الذات الواجبة للامجمولة ، لا كما يقوله «المعتزلة» : من انها ثابتة متفككة عن الوجود ، اذ قد علمت ، ان القول بشيئية المعدومات باطل جداً ، ابل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان منكثرة معقولة في غيب الوجود الحق (تعالى) متحدة في الوجود ، واجبة غير مجمولة ، ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شئت رائعة الوجود ، لما ثبت وتبين ان الموحد بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي هي ، وجوداً ولا معدومة ، وهذا من الفجائب التي يحتاج نيلها الى تطلب شديد للسريرة

تنبيه آخر - قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لهم ، الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو (تعالى) الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته ، بالصفات الرائدة والايلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضة الامن الموصوف بها ، واداعلمت هذا علمت معنى ما قيل ، وان صفاته (تعالى) عين ذاته ، ولا ح لك أن معناه ليس كما سبق الى الاوهام أن هذه الحياة و العلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولا ايضاً ما توهمه (٢) كثير من المنتسبين الى العلم ، ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المعنى و الممهوم كما هو صباط الحمل الذاتي ، كيف و ذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره ، وهذه الصفات معلومات متعائرة المعنى ، بل هذا الوجود بما هو وجود معنى التبعيات والممهورات كلها ، فلم يبق فيه صفوة لا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا

(١) أي : الاسماء غير محمولة لا للممكنات والمظاهر ان كان هذا أنسب بقوله : ولا كما يقوله المعتزلة ، اذ الممهور منهم ثبوت الماهيات الممكنة متفككة عن الوجود في الاول ، لامفاهيم الاسماء ، وانما قلنا : «لا للممكنات» لان الكلام في الاسماء والصفات والمعتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم : بثبوت الماهيات الممكنة ، لا اشتراك الكل في انها من صنع المفاهيم ، لاحقيقة الوجود - منقده

(٢) فتوهمهم مناقلة من باب اشتناء الممهور بالمصدق وكما ان للإنسان (مثلاً) شيئية ماهية وشيئية وجود ، كذلك للعلم والقدرة وسعوها شيئية مفهوم وشيئية وجود ، فاذا قلنا : اسماء عين الذات ، اردنا : ان وجودها عين الذات لاممهورها ، وادان قلنا : انها واحدة قصدنا ، أن مصداقها واحد لامتناها ومنهوها - منقده .

الذات فقط ، ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به . وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادرو كذا وجود وموجود . ويقال لهذا الاعتبار : مرتبة الالهية . كما يقال لاعتبار الوجود : مرتبة الاحدية والهوية الغيبية . فيتحد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة ، كاتحاد الصفة والموصوف فيها ايضاً والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس والفصل في العقل البسيط ، مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء واحد هو العقل وفي الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه . فيكثر الصفات والاسماء ولو اذمها غاية التكثر فان ذلك لان لا تقع في التعليل ولا في التشبيه .

الفصل (٥)

في ايضاح القول بان صفات الله الحقيقية كما هي ذات واحدة ، لكسها لمفهومات كثيرة واعلم ان كثيراً من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته (تعالى) عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة ، بل كلها ترجع الى معنى واحد . وهذا ظن فاسد وهم كاسد ، والا ، لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحيوة وغيرها في حقها الفاظاً مترادفة . يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر ، فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها ، وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعليل والاتحاد . بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية ، بمعنى انه ليس في الوجود ذاته (تعالى) متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة . ولا صفة منه متميزة عن صفة أخرى له بالحيوية المذكورة ، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته . اى يعلم (١) هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

(١) فسر . بالعلم لمكتتبين . احدهما انه لما كان علمه فعلياً كافياً في الوجود المعلوم كان قدرة . وثابتهما الاشارة الى ان المتغير عندهم في القدرة انما هو العلم والمشيئة ، لا انكناك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم . ولكون علمه سلباً لا يستتبع شوقاً واردة مير العلم قال في الارادة ايضاً : بل نفس علمه ، الى آخره . كما ان علمه ايضاً نفس ذاته . مرقده .

ومريد بارادة هي نفس ذاته . بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان ، من حيث انها ينبغي أن توجد - على ما سيجي ذكره -

و تنبعث من كل من هذه الصفات صفات اخرى مثل كونه حكيماً ، غموراً ، خالقا ، رازقا ، رؤفاً ، رحيماً ، مبدئاً ، معيداً ، مصوراً ، منشئاً ، معيياً ، مميتاً ، الى غير ذلك ، فانها من فروع كونه قادر على جميع المقدورات ، بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود - بأية حشية كانت من الحشيات - الا بقدرته واما صفته بوسط او بغير وسط . ومثل كونه سمياً ، وبصيراً ، ومدد كاً ، وحبيراً ، وغير ذلك مما يتفرع وينشعب من كونه عالياً . وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات غير المتناهية ، الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات (١) كتركيب الانواع والاصناف و الاشخاص من معاني ذاتية (كالاجناس والفصول الداخلية) او عرضية (كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية) فان من الاسماء والصفات ما هي جنسية ، ومنها ما هي فصلية ونوعية ، ومنها ما هي شخصية (كخالقية زيد وعالمية عمرو) وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها (٢) بها ، يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه . فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضى ايجاد مخلوق من المخلوقات . يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم ، كما يدل الاشباح على الارواح ، والاعمال على الاشخاص ، والمظاهر على المباطن ، والمرايا على العقائق ، فالعالم

(١) فالعلى والظلم ، كل واحد منهما اسم و «العلی الظلم» اسم وكذا في «الظلم العبر» و «السميع الهير» ونحو ذلك وايضا لها عدم تواء باعتبار الاسماء الفعوية فالعالم ولزبد اسم شخصي وعالمه «المعروف اسم شخصي آخر ، وهكذا - من قده .
(٢) «كالسبح والقدوس» للملك و «السميع والبصير» للحيوان و «المثل» للقطران و «اللطيف» للجان و «الله» للانسان وهكذا ، فالعالم بعراشه لاسماء ذلك الجميل الواحد الاحد (جل جلاله) كبيت المرأة الذي صنعته «رليخاء»

آلئنه عالهاست برانماء وآفتاب دامن حاله كغيره عكس صفای تو

والارض النبراء و ذلعالهباء مع الاموار القاهرة العليا والعدة البيضاء بيان في هذا -

الغان - من قده .

الريوي من جهة كثرة المعاني الاسماء والصفات عالم عظيم جدا ، مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد بسيط من كل وجه وهذا من العجائب التي يحتمل بدر كها الراسخون في العلم ، لذلك اوجد الباري (جل ذكره) ما سواه ليكون مظاهر لاسمائ الله الحسنى ومجالي اسمائه العليا ، فلما كان قهراً اوجد المظاهر القهرية (١) التي ترتب عليها اثر القمر من التحميم ، ودر كاتها ، وعقاربها ، وحياتها ، وعقوباتها ، واصحاب سلاسلها واعلاها من الشياطين والكفار ، وسائر الاشرار ، ولما كان رحيماً عفوراً اوجد مجالي الرحمة والفران ، كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة ، وكالجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاحياء ، وهكذا القياس في سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدها والصفات ومجاليها ومجاسمها .

واعبر من احوال نفسك الناطقة المعطورة على صورة الرحمن ، وهي حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصدقك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيالات هي مظاهر ما كمن في ذاتك من الصفات والاسماء فانك اذا احببت احداً وواليت دعوتك تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسيط والتكريم والدعاء لمواظبات الفرح والنشاط والنسم والمطابقة ولو لم تكن احبته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والتائج مظاهر لصفة المحبة التي فيك واذا عادت احداً ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معادتك اياه

(١) كما ان الاسماء والصفات في مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار فناها في المظاهر ، ولا اقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله مقام مقام تسالح الاعداد فضلاً عما ينطبق به برهانه ، اذ تحت كل جلال جمال ، وكل داء دواء ، ونظم نسيم . كما قال المولوي : عاشقهم ير لطف وير قهرش بجد

معند ذلك يكون مظهر كل اسم مظهراً للآخر ، والقهر في الحق (تمالي) باهريه نوره كل نور ، وغلبة ظهوره كل ظهور ، كقاهرية نور الشمس بوجه انوار الكواكب ، وهذا عين سعة رحمته كل شيء ، وهذا معنى قول السلطان دايم بزرگه حين سئل عن الاسم الاعظم : فرغ بيت قلبك فادن كل اسم هو الاسم الاعظم واحد وجوه ما قيل : كل شيء فيه معنى كل شيء . منقده .

كالشبه والضرب والذم وإظهار الوحشة والكراهة عنه وتمنى زواله وتشبه نكاله ، فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك . وقس على ذلك نظائره فهذه الأسماء والصفات وانكاست متعددة مع ذاته (تعالى) بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم

ومن ههنا يثبت ويتحقق بطلان ما ذهب إليه أكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه أمراً انتزاعياً لاهوتية لغوي الخارج ولا حقيقة له كسائر المفاهيمات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون منكثراً إلا بشكث ما نسب اليها من المعاني والمهيات ، فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة منكثرة (١) حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جداً . ولا جز هذا إلا لرام ذهبوا إلى أن مفادها ومعناها أمر واحد وكلها يرجع إلى مفهوم واحد كادوا أن يقولوا بأن الفاظها مترادفة في حق (تعالى) فقد علمت فسادها آنفاً بل التحقيق كما مر مراراً أن الوجود هو الأصل في الموجودية وهو مما ينفوت كما لا ونقصا وشدة وضعا ، وكلما كان الوجود اكمل واغوى كان مصداق المعاني ونموت كمالية اكثر ومبده لآثار واقاعيل اكثر ، بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونموته اشد بساطة وفردانية كلما كان انقص واضعف كان اقل نموتا واوصافا ، وكان اقرب إلى قبول التكثر والتضاد ، حتى انه يصير تقاير المعاني المتكثرة - التي يكون في الوجود القوى الشديد - موحيا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتقاير الأسماء المتقابلة له (كالهادي والمضل والمحبي والمميت والفاضل والباطل والاول والآخر والغفار والقهار) سبب لتضاد الموجودات وتعايد المكونات (٢) التي

(١) اذ المفروض انه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصر العقلي حتى يكون ماهية الاتحاد للمفاهيم ، والأصل فيها شبهة المفاهيم التي اختلاها ذاتي ، بل هي من آثار الاختلاف والكثرة في السير فلا مفرد لهم إلا أن يقولوا حصلها على الفئات أو حصل كل منها على الأخرى ذاتي أولى ، مفاده الاتحاد في المفهوم ، وذلك المفهوم الواحد ماهية مقتضية للوجود (أي : لا تراعه واستحقاق عمله) وملزومة له من قبيل ملزومية الشيء للأزمة الانتزاعية وبهذا (أي كون الماهية الواجبة ملزومة ومقتضية للوجود بالنحو المذكور) يفتقر لماهيته (تعالى) عن الماهية الامكانية لكونها غير ملزومة للوجود ، بل متساوية بالنسبة إلى الوجود والعدم - من قده

(٢) ولذا قيل : « سبحانه من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة » أي : وحدة •

هي آثارها ومظاهرها كالهدايق والضلالة ، بل كالملك والشیطان والحيوت والموت ، بل كالأرواح والأبدان .

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه المصول :

الفصل (١)

في ذكر اصول ومقدمات ينتمى بها في هذا المطلب

منها : انه قد ثبت أن للأشياء وجوداً في الخارج ووجوداً في القوة المدركة ، ومرادنا من الخارج هيها عالم الاحسام المادية ذوات الجهات الوضعية ، والعكس لما حاولوا اثبات أن للأشياء الخارجية نحواً آخر من الوجود ، وزعموا يقال له الوجود الذهني قالوا . بعدما أحالوا اتصال معدوم مطلق بحكم ثبوتى . : اما حكم كثير أماً على أشياء معدومة في الخارج باحكام وحدوية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء ، وأذ ليست تلك الأشياء في الخارج قلها نحو آخر من الوجود ، وهو الوجود العلمى سواء أطلق لعظ العلم على ذلك الوجود أو على الاضافة التى تقع بسببه بين

• وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحدة وجود الذات (تعالى عنه) وكثرة الماهيات التى هي المظاهر بكثرة الاسماء والصفات التى هي الطواهر ، وإذا وصل السالك الى مقام شهود وجود الصفات . الذى هو جهة وحدتها . بشهود مقام الواحدية . الذى هو مقام تماثل الاعداد كما اشار (عليه السلام) اليه بقوله . «وكمال الاحلاس له فى الصفات عنه» . تماثل فى حقه المظاهر المتقابلة ومن هنا قيل . «ههنا ادانجام من ترسند و«بعد الله» ادانجامه» وأدلى من ذلك أن يشاهد جهة وحدة الماهيات والمظاهر اعنى وجودها بان تتعاهد بحيث تكون مرتبطة ومنطقية بالتجلى الذى عليها ، بل قافية فيه كما هو مقتضى توحيد الآثار وتوحيد الأفعال أى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرأة الواحد وتوحيد التجلى الذى هو كمكس هاكس واحد حتى يشاهد جهة وحدة الصفات وهى وحدة وجود الذات ، وهذا توحيد الصفات والذات ، والاول من قبل «اللم» وهما من قبل «الان» . من قبل .

العالم والمعلوم

ومنها : ان العلم - كالوجود - يطلق تارة على الامر الحقيقي ، وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدري اعنى العالمية ، وهو الذى يشق منه العالم والمعلوم و سائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود (١) ولوسللت عن الحق ، فالعلم والوجود شيء واحد ، لكن الوجود اذا ضف بحيث يتشابه مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات (كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية) احتجبت تلك الوجود عن المدارك والمشاعر ، وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض ، وغاب كل جزء منها عن صاحبه - اذ ليس لها وجود جمعى ولا صورة حضورية فى نفسها - فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية ، اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره فى نفسه ، فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمى ، ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا الموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الوجود لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم (٢) وغير من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق وظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود ، وذلك لان فى مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود مثلا : العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهوى كيف ؟ ولو كان الشيء علما ومعلوما لانه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوما لكل احد وفاسد

(١) اى : الوجود النورى الصورى غير المعبود بالمادة ثم ترقى وقال : هما واحد الا انه اذا ضف للوجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم ، ولا على الهوى (مثلا) اسم العالم ، لان حقيقة العلم مطلوبة عنه ، حقيقته .

(٢) هذا من جهة عدم اجتماع الفعليات فى الموضوعات الجسمانية والتفرقة النسبية بين اجرائها ، المتناهية لحضور دواتها لذاتها ودواتها لغيرها . واماً من جهة النظر الى كون الفعليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و اعتبار التوسط فى حدتها وكذا من جهة النظر الى وحدتها الجامعة بين اجرائها ، فـ ان يدب الى ان العلم سارقيها شامل لها - ط مدخله .

اللازم يوجب فساد المعلوم .

ومما أن الذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان : أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدركه (١) ، وصورة العينية هي بيننا صورته العلمية ويقال له المعلوم بالذات .

وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هي بيننا صورته العلمية . وهو المعلوم بالعرض فإذا قيل . العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك أريد بالمعلوم به ، الأمر الخارج من القوة المدركة كالسماء والأرض والبيت والحجر والشجر والفرس والإنسان وسائر الماديات وأحوالها ، وإذا قيل . العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرِك عنى به العلم الذي هو نفس المعلوم لشيء غيره ، وفي كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكتشف بالذات هو الصورة التي وجودها وجود نوري إدراكي خالص عن الفوضى المادية ، غير مخلوط بالأعدام والظلمات .

فقد علم ماذا كرنا ان الوجود على ضربين : وجود ادراكي ، ووجود غير ادراكي ، وان العالم عالمان : عالم الغيب وعالم الشهادة ، وهما الآخرة والاولى وتسمية الآخرة بالغيب ، والدنيا بالشهادة أما هي بالقياس الى ضعف نظرنا ، لا بالقياس الى الأمر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوي والحضور والشهود من لوازم الوجود

(١) المراد به ، المعلوم بالذات الذي في العلوم السورية كما يرشدك اليه قوله بعد اسطر : وجود نوري ادراكي خالص ، الى آخره . فان مراده في هذا الأصل ان المعلوم الحقيقي هو الصورة المملوءة بالذات لا التي هي مملوءة بالعرض ، لا تقسم المستوفى للمعلوم ولا تقسم العلم الى العنصري والحصولي فانه يجب . فلا يرد انه يصدق على الموجود المادي المعلوم بالعلم العنصري أن وجوده في نفسه من وجوده لمدركه الى آخره ، مع انه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالصا عن الفوضى المادية ولا غير مخلوط بالأعدام والظلمات كما يصرح به . اللهم الا ان يراد بتوريته وخلوّه عن الفوضى المادية ، سلب حكم المادة كمانى معلومية الماديات للواجب (تعالى) لكنه خلاف ظاهر المقام . س . قه .

الاخروي مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك ، فكل طبقة هي اشد براعة عن هذا العالم واكثر تجرداً وارتفاعاً عن المادة فهي اشد ظهوراً واكثر حضوراً وجمعية اعلم ان اكثر القوم زعموا : أن المانع من المعلومية هو كون الشيء مقارناً لأمور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغير سلات العلم عبارة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلي فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً ، بل يكون مجهولاً فقالوا : المعلوم (١) اما مجرد عما سواه او مخالطة به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس ، فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها ، المتفاوتة في العظم والصغر ، المختلفة في الرضع والابن والعتى ، ولولم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص وزمان خاص لما طبقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على النق والفيل وسائر المختلفات في هذه العوارض الغريبة .

والثاني يسمى محسوساً سواء كان مبصر او مسموعاً او مشموماً او منوقاً او ملموساً او منخيلاً او موهوماً . واما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولية ، كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلاً ، فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصي فلاجل ذلك ، مدار المعقولية عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة ، وكذا مدار المدركة على شيء ما من التعرد ، فالمنجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمنجرد عن المادة وعوارضها - الا المقدار - هو المنخيل ، والمنجرد عن الجميع - الأنسبة غير وضعية هو الموهوم ، والمنجرد بالكلية المساوي

(١) المراد بالمعلوم بالمعنى الاعم من الاربعة ، والمراد بالمعقوليها قبله : المعقول ، بقربة قوله : « بوجه كلي » وبترجمة متابلة عن الكلام لقوله : « وكذا مدار المدركة » اذ العلم المقابل للادراك هو العلم بالكلية كما في قولهم في الحق (تعالى) « انه عالم ومدرك » فلا تناقض في الكلام من قده .

سببه الى الافراد كلها هو المقول. هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش من قلة الصناعة في صناعة الحكمة وعدم الاتلاع على تفاوت اصحاء الوجودات قوة وضعفاً، وكمالاً و نقصاً، فان المانع من كون زبدته مقولاً ليس بمقارنته للشكل و الوصف و اللون و الاعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الانواع الطبيعية المركبة (من

(١) ان قلت : ما المراد بهذه المقارنات النص ~~المراد~~ ^{المراد} زبدته في العقل ؟ فان كان المراد الشكل الكلي والوضع الكلي وهكذا فمقارنتها بمعلومت مؤثرة لأن زبدته ~~مؤثرة~~ ^{مؤثرة} بمنوان المقولية هو الانسان الكلي والوضع والعقل او غير ذلك المتصور معه وضع او شكل بالحصل الاولى . وعدم تصورها معه لا يوجب ذواله والوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالحصل التابع وبعبارة اخرى ما هو من لواحق المادة فمقارنة هذه الكلبيات ليست مؤثرة وان كان المراد لامور المصنوية الروحانية كما قال ارسطو : والاسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ، مثل ان اليد ما به يبطش والرجل ما به يمشي وهكذا فلو بطش اسان بالهمة او طوى الارض بالامشي لكنت تلك الهمة والقدرته ~~تدور~~ ^{تدور} رجلاً بالحقبة ، فمعلوم ان القوم ايضا لا يمشون مثل هذه المقارنات مائنة من المقولية وان كان المراد مقارنة وضع البدن وشكله ولونه للجوهر الدافل وللمقول بالتبع مع انه خلاص الظاهر ولا سيما في الاعضاء ليست مقارنة مؤثرة ادباتها ابدن . مثلاً من وضعه وشكله ولونه . لا يتنى العقل والمقول .

قلت . المراد شق آخر وهو ان المقارنات هذه اللواحق التي لمواد افراد كل مقول بها هي منتيرة مع ذلك المقول الذي يحمل عليها موافاة وهو حقيقتها وهي رقائنها ، والرقائق هي الحقائق بوجه ، وكماها قواعد معروطات انوارها وابساط اشراقها و امتداد اطلالها ، ما وساعها واشكالها وسامع الحقائق واشكالها وهكذا في البواقي ، وهذه وراء المبررات والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة والبساطة في دوات الحقائق وفي رؤس تلك المعروطات فالاسان المقول (مثلاً) وجود بسيط مجرد من العقل ، جامع لحقيقة وجود كل فرد مرد بمحو أعلى ومع ذلك كل الامراد والرقائق مقام وحدته في الكثرة وادافل في سفر النص : ونقل مورق الاسان العقلي المجرى عن الموارد المادية بان يكون اسانا بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الاسان من الوضع الخاص والكم الخاص والابن الخاص ومع ذلك لا يهدف عنه شيء من مقوماته وقراء واعنائه حتي انه يحتله دارأس ووجه وعين ويطي *

هذه الابعاس والاعضاء المختلفة وصفاتها (اللائمة) اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي . فان الحيوان (كالا سمعنا) اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا .

وايضا (١) كما يمكن للعقل أن يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضع مولوته وايته ، وغير ذلك مرادى وجمعى ، فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد مية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرها قول زور . من حيث سبب ١٦ وهذه الامور بعضها مقومات للمية ، وبعضها ١٧ - ومسميات لها والكلام في تعقل كل منهما كالكلام في حسن تلك المية ، فالعق الحرى بالتصديق والتحقيق هو أن مدارا لم والجهل . وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء والعضور والفيه . على تأكد الوجود وضعفه ، فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا

• ويدور كل ذلك على الوجه العقلي المقترن فيه بين الاعداد الكثيرة وقال في موضع آخر منه : والتجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس شرط مقولية تلك الماهية اذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان (مثلا) مع جميع عوارضه وصفاته ونوته من كنهه وكيفه وايته وضعفه ومثله وكذا بعكسه واصنافه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم اليبارى (تمالى) بالجزئيات (انتهى) .

وليس مراده من الوجه العقلي الكلي : وجود روحانياتها وعتوبياتها بنحو الوحدة والبساطة فقط ، بل هو مع ما في الافراد ولكن لا على وجه الخصوصية كما حثنا ، والقرينة على ان مراده ذلك قوله : كما ثبت في باب علم اليبارى (تمالى) بالجزئيات ، اذ لا يمزج منه مثال ذرة في السموات ولا في الارض ، وقاعدته في كتبه الجمع بين صفات التشبيه والتفريق ، وحمله ماورد من الكتاب والسنة في البابين على الظاهر من غير نقص ودقوع في التخصيم . من فقه .

(١) يمكن تفريده بوجهين : احدهما انه اذا تصور مقداره وشكله وغير ذلك علم انها ليست مانعة من المقولية ادلوكات مانعة من مقولية غيرها كانت انفسها غير مقولة بطريق اولي وثانيهما انه اذا تصور عهده . والاشياء تحصل باضها في الذهن - فقد قارنت جوهر العقل وهو عقل وعقل ومقول ، فله ان مقارنتها مع الشيء ليس ما ما من مقولته ، والجواب يستفاد مما ذكرنا فتعلمن . من فقه .

واكثر حيطه وجمعاً للأشياء ، وكلما كان اضعف واتقص كان اكثر خفاء وظلمة واقل حصولاً واتقص ظهوراً .

ثم اقوى الموجودات هو الوجود الواحى المبرى بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشور ، وعن جهة التقص والتقصور ، وهو عالم الالهية الذى فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الداتى من غير شائبة كثرة و امكان ، و اضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها ، وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والروال ، والاول منبع ماء الحياة والظهور ومبده انوار العلوم والمعلومات ، والاخر معدن الموت والظلمات ، وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلها هو اقرب الى المبدء الاعلى كان فى باب الظهور والعلم اقوى ، وكل ما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهوراً ومعلومية ، لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل ، مشتركة فى ن وجودها وعود سورى ادراكى غير متك عن الحياة والادراك بخلاف ما فى هذا العالم و هو الاجسام الطبيعية اذا احدثت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئ النفسية والعقلية وموماتها الباطنية ، فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذ لا قوام للسافل الا بالعالى ، ولولا العالى لا طمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة ، وبينه بالمعنى الذى هو جنس ، والحياة و الادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التى فى هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثانى ، فابدان الحيوانات وجنتها هى من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر .

وهنا انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى وقد يكون غيره فهيهما نقول ، كما ان العلم بالشئ قد يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالاشياء الحارحة عنا علماً عقلياً وذلك العلم لامحالة امر كلى (١) . وان تخصصت بالف تخصص .

(١) فيه اشارة الى ان الصورة العلمية فى العلم اصولى سواء كانت جرتبة خيالية او كلية عقلية لاتعلم من ايهام الكلية ، فان الصورة الذهنية كاتمة ما كانت لاثبات ان يفرض لها اكثر من مصادق واحد ، والعزمية فى الصورة المعنوية او المتحصلة من جهة اخرى غير نفس الصورة وهى كونها مأخوذة من الشخص سط معكلة .

فكذلك قد يكون امرأ عينا وصورة خارجية كما في علمنا بتقينا وبصعاتها اللازمة، فاما ندرك ذاتنا بين صورتنا التي نحن بها بصورة دائمة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمنع فيه الشراكة و لو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في تقينا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات * جعلتها تحتص بذات واحدة اذمع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين ، وايضاً (١) كل مفهوم كلي وصورة ذهنية - ولو كان امرأ قائما بذاته - فنحن نشير اليه بهـ فهو ونشير الى ذاتنا بهـ فانا، فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية .

واعلم ان هبنا دقيقة شريفة (٢) يجب التنبية عليها ، وهي ان لقائل ان يقول: النفس الانساني (٣) جوهر متحصل لامحالة وكل جوهر لامحالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ماله جنس يكون له فصل لامحالة ، فالنفس مركبة من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما (اعني الطبيعتين) مفهومان كليان ، وكل ماهر مركب من المفومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا « بهـ » لاه « فانا » . فان قلت : الجنس والعمل جريان لنوع النفس ، فلا بد من اضماع امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي ، والمتقوم من المعنى الوعي مع الشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين .

قلت : هب ان المركب من عدم معان مع امر آخر شخصي بذاته (كالوجود ونحوه) وان امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية ، وكلما هو كذلك فهو بالنسبة اليها هو ولا يمكن الاشارة اليه

(١) الفرق بين الوجهين أن الأول سلوك من مسلك الحرئية ، فله صورة النفس الطبيعية حرئية ، و لو كانت علماً حصولياً كانت كلية ، والثاني سلوك من مسلك الصور و لو كانت علماً حصولياً اشير اليها بهـ هو على طريق النية لا ، بأنا على طريق الحضور - طمغله .
(٢) باعتبار ماهر نتيجة هذه الكلمات من ان النفس لا ماهرة لها وانها فوئد الجوهرية بمعنى ماهرة اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع ، كما قال الشيخ المقتول : « ان النفس ماهرة في انواع صرفة ووجودات محضة مرسومة .

(٣) هذا في الحقيقة تقرير آخر للوجه الثاني ومهيد لدفع ما يذكره من الاعراض وليس باعتراف طمغله .

بـ «بأ» ونحن نعلم بوجودنا (١) اننا عند ادراكنا لذاتنا قد نفعل عن جميع المعلومات والعنوانات الكلية فضلاً عن مفهوم الجوهر والناطق (٢) او غير ذلك ، وكلما يدركه من هذه الامور لا يشير اليه بـ «بأ» فنعلم من هذا ان الكل عائب عنا الا هو يشا البسيطة فلا بد ان تكون هذه الهوية البسيطة وجوداً لا غير ، اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركباً من امور كلية ، والوجود ليس كذلك لما قد مر مراراً انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني .

ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم (٣) - عند ما اثبتوا تجرد النفس بأما تفعل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ، ولا تفعل عن ذاتها ذاتها جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها - حيث يقول على سبيل المعارضة : انا كثيراً ما ندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلاً معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ؟

ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورتها ، لا بصورة اخرى ، كذلك تدرك كثيراً من قواها المدركة والمحركة ، لا بصورة اخرى ذهنية ، وبيان ذلك من وجوه :
الاول ان النفس تنصرف في بدنها الحاس الشخصي وتستعمل قواها الشخصية

(١) منطلق بمقابل المؤال والجواب ابطال لتركيب النفس من الاجزاء المتعاقبة كقولنا : وكلما هو مركب من المفاهيم الكلية لا يمكن الاشارة اليه بالام «هو» لا «أنا» من نفسه .

(٢) لذلك نقول : اننا لا نسب ان يقال : نفعل عن الجوهر والناطق مع كونهما ذاتين فصلان المتاهم المرضية لكن الجواب اننا لنقول باعتبار الموم في الاول والخصوس في الثاني ، لا الذاتية والمرضية من نفسه .

(٣) القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة ووجه الاندفاع ان النفس اذا تجردت عن المادة ثبت تجردها عن المادة بطريق اولي ، او القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة وعن التركيب من الجنس والنسل . ووجه الاندفاع انهم يقرمون ويقولون : المنفلا عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكد ذلك المطلوب ، او انهم يقولون : لا منع من ان المسمى المتكثرة صدقاً مرضياً كصدق الموجود بالنقل لاني الموضوع وغيره من الثبوت الكماله على الهوية البسيطة ، فنقولنا : وذاتنا جوهر مجرد ، الى آخره ، من هنا القليل من نفسه .

الموجود في الأعيان قائم باستعمال (مثلاً) قوتها المتفكر في استخدامها في تعديل الحركات وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى ، وهي لامحالة صور حركية موجودة في مشهد العنق حاضرة عندها ، متمثلة بين يديها ، تقلبها كيف نشاء ، وتصرف فيها بالتقديم والتأخير ، والجمع والتفريق ، وقابل هذه التصريفات والتقليبات ليس الصور أشخاصاً عينية (١) للأمور أكلية ذهنية معيومة بالوجود ، وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب اعنى القوة المتفكرة ، وكذلك تدرك العنق قواها الحيلية والحسية وتصرف فيها وتحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها ، وتشاهدها بأعيانها بواسطة صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور ودعائها الى غير النهاية ، فالعنق ادراك تشاهد تلك الأمور مصورة ايها ببصر ذاتها لا بأسرة أخرى .

الثاني ان ادراك هذه الأمور لو كان بصورة ذهنية (٢) مأخوذة عن الادراك كنهها

(١) الصورة وان كانت كلية بدليل قوله ، «المتفكرة» حيث ان المتفكر تسمى متفكرة عند استعمال العاقلة ايها في تمثيل الكليات وتركيبها (التفصيل ، في السوالب والتركيب ، في الموجبات) الا ان كل كلي جرت في نفسه او من حيث ان الموضوع (اعمال النفس) من جملة المتشعشات وعينيتها من جهة ان الموجود المعنى عيني ، وذهنيته مثل كليته باعتبار المقابلة ، وانما قال : «الأمور» كلية ذهنية ومعناها كما كانت شخصية هنية (كما علم) ذهنية كلية ايضاً لانها لما كانت محل تصرف النفس لا بد ان يكون انفسها مطبوعة بالصور المتصرف ، وان كانت مطبوعة بالصور الكلية كانت الصور متصرفاً فيها بنفسه .

(٢) اي : الصور المحفوظة والمتصرف فيها بالآلات بشرية مقابلة قوله : «وهو اجل الكمال منهم يدركون» الى آخره . ثم انه (قده) جعل المدعى الذي هو بعض الاسول والمقدمات مدركة القوى المدركة والحركة بالصور ذهنية والحال ان الثاني والثالث والرابع ، من الوجوه الميينة للمدعى ، بل الاول بالنسبة الى نفس الصور العلمية ، والعامس بالنسبة الى الاستعمال لا بالنسبة الى الآلات ، ثبتت مدركة آثارها ومقبولاتها اعنى الصور الادراكية بالصور ، وغرضه (قده) ايساء لطيف الى قاعدة «اتحاد المدرك والمدرك» وايضاً قد مر (في مبحث القوة والفعل) ان القوة (بمعنى مبدء التأثير) تطلق على العنق فاب الحرارة مبدء التلطيف مثلاً والبرودة مبدء التكثيف مثلاً ، وهذه الصور مبادئ الكشف والابتكشاف مثلاً - س قده

على الوجه الكلى ، واللازم باطل لاننا نجد من اتسنا انا ندرك كثيراً من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئى ، هذا حال جمهور الناس ، واهل الكمال منهم يدركون (١) مع ذلك بالمشاهدة العضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وصريف اقلامها وكيفية كتابتها ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان المعلوم ، واذا بطل المعلوم كان يقينه حقاً ، وهو المطلوب .

الثالث انا تتألم بمرض او تفرق اتصال يقع فى بدننا والالم هو الشعور بالمضى ، وليس هذا الالم بأن يحصل لتفرق الاتصال (٢) اولئحط المودى او الكيفية المودية

(١) اى : يدركون بالعلم العضورى التركيبى ، والا فالكل مشتركون فى العلم العضورى البسيط - س قد .

(٢) حاصله انا لما ان ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالعضور فهو المطلوب ، والا ، فان كان مدركاً بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين فى موضوع واحد ، واما ان تكون فى النفس باعتبار مقامها المنفى فتكون الصورة كلفة ، واما ان تكون فى قوة اخرى (كالهارة) فيلزم ان يتألم كل من وقعت تلك الصورة على باهرته وليس كذلك سنفهم قد يحصل بالابصار وغيره الم آخر ، بل لم وهم لاهذا الوجه المخصوص .

ان قلت : لم لا يجوز ان تقوم احدى صورتين بالنفس فى مقامها النازل اللسى او بأمر له تعلق بالنفس (كالتقوى والامسة) قياماً صدورها والاخرى بالمتو قياماً حلولها لاللا يلزم اجتماع حالين فى محل واحد .

قلت : النفس فى ذلك المقام اللسى عين الامة وهى لا شأن لها الا الانطباع والسرابة فى كل البدن فالقيام بها ايضاً قيام بذلك الموضوع يلزم ما ذكرنا ، والايراد بهذا الوجه على قولهم : والادراك موقوف على تجريدها منطوح بان هذا التوقف فى العلم الحسولى والادراك المورى لا العلم العضورى كما فى معلومية الاجسام والجسمانيات لتتور الانوار على طريقة اهل الاشراق . ان قلت : اذالم يفترط التجريد فى مطلق العلم فتدرك نحن الاجسام والجسمانيات بالعضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات ايضاً سالحة للعلم والمعلومة بلا حاجة الى اقتراح وجود سورى سورى منها كما يقول المصنف (قد) .

صورة اخرى . في ذلك الموضعية اوفى النفس كلية اوفى غيرهما بل المدرك في هذا الالم نفس تفرق الاتصال (١) او كيفية قائمة بالمتنوع ، نعم بما يحصل من ادراك هذا المافي بصورة اخرى الم آخر غير هذا الالم الحسي (٢) ، فادن ثبت أن من الاشياء ما يكفي في ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او الامر له تعلق حضوري بها .

الرابع ان من ادرك شيئاً خارجاً عن ذاته و ذات قواه فاما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه ، و اما تلك الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة ، والالزم ان يجتمع في محل واحد صور متساوية في المهمة (٣)

قلت : قد مر ان العلم الحضور في موردتين : علم الشيء بنفسه ، و علم الشيء بمطلوه ، و معلوم ان الاجسام والجمادات ليست افئنا ولا مبالينا . بخلاف قوانا وآلاتنا . احوالها . من قدمه .

(١) هذا بظاهره ، متنوع ، بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذهناً او مولماً هو صورة الكيفية الحاصلة في الصور الملائمة لطبيعته او المنافي المضاد لها وهي التي تحصل عند الحس المشترك حصولاً ذهنياً كيف : والحس كثيراً ما يحصل في مدرك ولا معنى للخطأ في معلوم حضوري .

وايضاً من المسلم في محله أن هذه الادراكات الحسية ضمانية بمعنى ان بين ورود المحسوس على المتصور الحساس وبين الادراك اتصالاً زمانياً ، و لو كان معلوماً حضورياً لم يكن لذلك معنى ، لكن يجب ان يعلم ان هذا العلم الحسولي متوقف على اتحاد الكيفية الحاصلة للموضوع ، ولانفس اتحاد مع المتصور ، فتجد عندئذ ما بعد المتصور من الكيفية ، وهو علم حضوري والصورة الفنية الحاصلة في الحس المشترك مأخوذة منه ولعل هذا هو مراده (قضى سره) . ط مدخله .

(٢) وهو الالم الرومي الحاصل من ضم معان مولمة وهمية الى الصورة الحسية ، فيشتد به الالم ويتضاعف الجرح ، وقلنا يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحسي فيما يدركه . ط مدخله .

(٣) و لزم ايضا استحضار النفس مالا نهاية له دفعة واحدة فالمقدم في الثاني والرابع واحد ، والثاني هنا اجتماع الامثال ، وفي الثاني مدركيتها على الوجه الكلي ، والمورد في الرابع غير مختصة بالجزئيات بخلاف الثاني ، بل في الاول ايضاً اشتراك في المقدم معهما . الان الثاني عدم حياقة السود ، وذكر القوى فيه تغطي ثلاثتها مع الخامس فتظن . من قدمه .

مختلفة بالعدد وهو معال (١-٢) .

الخامس من العرشيات (٣) أن النفس في مبدئ فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ، ولا شئان استعمال الآلات (كالحواس) فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فيتوقف لامحالة على العلم بتلك الآلات . فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقف على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فلما ان يدوروا يتسلسلوهما محالان ، فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقواها (٤) وآلاتها التي هي الحواس الظاهرة والباطنة ، وهذان العلمان من العلوم الحضورية ، ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

(١) لأنه اجتماع الامثال ولأنه خلاف الوجودان . س قد.

(٢) الظاهر أن استحالته من جهة التسلسل اللام من فرض معلومية كل صورة علمية بصورة علمية أخرى ، وهو البرهان على اتحاد العلم والمعلوم ، وأما مجرد اجتماع صور متماثلة في محل واحد فليس فيه كثير اشكال لكونها مورا ذهنية لا ترتب عليها الاثار الطبيعية . (٣) كونه عرشيا لأجل معرفته ان العلم الاختياري ماحوس سبق بالمبادئ الالهية (من العلم والمعية والارادة والقعدة) من غير اعتبار انشكاكه من الفاعل كما هو منبهر عنه عند المتكلم ، وايضا لأجل انطواء العلم بالقوى في علم النفس بذاتها واعطائه المعنى والارادة لها في مفتها وادارتها لذاتها . وهنا مطلب نفس مناط كونها النفس فاعلا بالتجلي للقوى وهو قوله : «ذاتها الضرورية أول علوم النفس» ، الى آخره . - س قد.

(٤) ان كان المراد بالعلم بالقوى ، العلم بالقوى الذي هو منطوقها بذاتها حيث انها بسيطة الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة والبساطة فالاستباج المستفاد من كلمة «ثم» باعتبار المفهوم ، فعنوان العلم بالذات مقدم ، وعنوان العلم بالغير مؤخر ومن هنا التبيل ترتيب الصفات الواردة في احاديث «اهل السنة» كقولهم : «علمه وشاء واداد وقدر وقضى وأمنى» ونحو ذلك ، وقول بعض المتكلمين : «ان اعتبار الارادة مقدم على اعتبار القعدة» - وان كان المراد العلم بالقوى - في مقام القوى المترتبة المتكثرة نوعا وكثرو في مقام الوحدة في الكثرة من النفس فالامر واضح ، وعلى التقديرين ليست كلمة «ثم» لتراخي الزمان - س قد.

لداتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل (١) الذى هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته ، كما فى سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد و الروية وان كان غير متفك من العلم به . لكن الارادة هيئنا عين العلم ، وفى غير من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبقة بالعلم بها والتصديق بفائدتها . واما الفعل الذى هو استعمال النفس القوى والعواس ونحوها فانهما يشعث عن ذاتها لاعتن رويتها ، فذاتها بذاتها موجهة لاستعمال الآلات لا بإرادة زائدة وعلم رائد ، بل النفس لما كانت فى اول القطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولعلمها عشقا ناشيا من الذات اضطرت الى استعمال الآلات التى لا قعدة لها الاعليه . فاحتفظ بذاتها عنه علق نفيس . ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب أن صورته قد تحصل فى آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها . (٢) كما اذا استفرقت فى فكر او فى غضب او شهوة او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة ، فالادراك ليس الا التفات النفس و مشاهدتها للمدرك ، و المشاهدة ليست بصورة كلية ، بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقى حضورى ليس بصورة زائدة ، فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه أن الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة . و أما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجوداً ادراكيا نوريا كالاجسام المادية وهوارضها ، اولا يكون المدرك بوجوده (٣) حاضرا عند

(١) اى : تصورا حيويا لان القسم للتصور والتصديق هو العلم الحسولى وان كان معلوما بالحضور ، فالنفس بالنسبة الى الاستعمال فاعل بالرما ، وباعتبار علمها الاجمالى المقدم به فاعل بالساية ، وباعتبار اسطواء العلم به فى علم النفس الحاوية للقرى المستمثلة بذاتها علما متقما ، لان النفس كل مادونه ، فاعل بالتجلى آية كبرى للفاعل بالتجلى الحق - نفسه .

(٢) يمكن ان يوافق فيه بان المسلم فى المورد استقاء العلم بالعلم ، لا تنفاء اسل العلم لمعذله (٣) مقابلته مع عدم كون وجود المدرك موريا على سبيل التلقين او يكون كلمة ، او بمعنى والواو وقوله . هو عدم الحضور ، الى آخره . الاول كالمعذور المطلق ، والثانى كواحب الوجود باعتبار ذاته بذاته . والثالث كالصور التى فى ادهان اخر عالية او سافلة . ويحتمل ان يكون المراد بالثانى ، الاجسام المادية وهوارضها بادخال الواجب فى الثالث ، ولكن بان يكون الترديد اعنى قوله : اولا يكون المدرك ، الى آخره ، ترديدا فى العبارة نفسها .

القوة الإدراكية، وعدم الحضور أما لعدم وجود المدرك أصلاً، أو لعدم وجود ادراكى له، أو لعدم وجوده الإدراكى عند قوة دراية فان كل واحد من الموجودات ليس حاصل لكل واحد، ولا كل واحد من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية، والا، لكان كل عالم عالماً بكل شيء، وليس كذلك كما لا يخفى، بل لا بد فى تحقق العالمية والمعلومية بين الشئين من علاقة دائية بينهما بحسب الوجود، فيكون كل شئين (١) - تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودى - أحدهما عالماً بالآخر إلا لما يصح من كون أحدهما ناقص الوجود أو مشوباً بالأعدام محتجباً بالقواشى الظلمانية، فان تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر وإكشافه عليه، وهى قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العينى وذات العالم كما فى علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها، والصور الثابتة فى الواح مشاعرها، وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما فى علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها، ويقال له العلم الحسولى و العلم الحادث، و المدرك بالحقيقة ههنا أيضاً هو نفس الصورة الحاضرة، لا ما خرج عنها، وإذا قيل للحارح: انه معلوم فذلك بقصد ثمان كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المية الموجودة، و الموجود بالحقيقة هو القسم الأول وهو المنعنى المتميز فى الواقع دون المية لأنها فى ذاتها أمر مبهم غير متعينة الذات، فإذا أطلق عليها لفظ الموجود فبما هو بقصد ثمان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مراراً إلى أن العلم ضرب من الوجود بل عينه، فوإن العلم وإن الوجود، فكلما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر، لكن الهولى وجودها بالقوة فهى غير موجودة لذاتها فهى غير عالمة بذاتها، ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهولى عالمة بها كما عرفت. فادن العلم بالشيء بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم، وهى أتم قسم العلم بالشيء لا يحصل صورة هى غير ذات الشيء المعلوم، إذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التى هى غير الصورة العلمية فمن

(١) اثنيبة الشئين أهم من أن تكون بحسب المفهوم خاصة كما فى العلاقة الاتحادية

التي هى علم الشيء بذاته، أو بحسب الوجود أيضاً كما فى الارتباط الوجودى الذى هى علم الشيء بالمير سواء كان ذلك الارتباط شئوالمالية أو القبول والانصاف - من قده.

ذهب (١) الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ و انكر اتم قسمي العلم نعم لو قيل ان العلم بالاشياء التي ليس وجودها الخارجى وجودا ادراكيا - كالأجسام الطبيعية وحر كاتها واحوالها - منحصر في حصول صورة اخرى مطابقة اياها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه (٢) من ان لاحضور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ، ولا انكشاف لها عند مبادئها الا بواسطة انوار علمية متصلة بها ، هي بالحقيقة (٣) تمام ماهياتها الموجودة بها .

(١) هم «المعاونة» فصوروا العلم المحتوى في علم النفس بنفسه وثقوه في العلم بالنهر وذهبوا الى ان علم الواجب (تعالى) ايها بالاشياء الممكنة حصول ارتسامي فقد انكروا اتم قسمي العلم في العلم بالنهر . منقده .

(٢) اشار الى ما ذهب اليه في عدم وجود العلم الحسولى - بعد القول بتجرد مطلق العلم جزئيا كان او كلياً - وأما المجهود في العلوم الحسولية الجزئية هو المثل المتصلة والصورة البرزخية وفي الكلية أرباب الاصواع ، وهي وجودات خارجية ذوات آثار خارجية . واما ما نجده من عدم ترتيب الآثار على الصور الذهنية فانما هي الآثار المترتبة عليها في ظرف المادة لا آثارها في نفسها على انها مفهودة من بعيد وذلك متعاكسيتها وابهامها وغير ذلك .

و الى ذلك يرجع ما قد مناه في التطبيق السابق : أن النفس باتحادها بالمعز والمنع مع الصورة الحاصلة توجد الصورة الحاصلة بينها ، فان الذى تجده هو التوسطية من الحركة دون القطعية ، والتوسطية ثابتة غير متغيرة وقد قدمنا (في البحث من الحركة الجوهرية) ان الثبات من شؤون التجرد . واما حصول العلم الحسى بالحركات والتغيرات فانما هو علم بالحركة والتغير لا حركة وتغير في العلم فاعلم ذلك خط مدخله .

(٣) أى : انوار هي قواعد مخروطات انوار ارباب الاصناف المادية القيمة بها كتقويم النفس باشرافها للبدن ، وتمام ماهياتها التي بها هي معنى وجوداتها لاشبهات المفهومية وكيف لا تكون هي تمام وجوداتها ، و هي مبادئها وغاياتها ، والسبب التامى للنفس وكمالها لا بدوان يكون للنفس - نحو اتحاد به والا ، لم يكن تاماً وكمالاً ، وغرضه (قد) ان لا يتوهم احد ان هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومة بما هي للمبادئ لعدم سلوحها للعلم والعلوم بالذات على ما صرح به ، فذهب (قد) بان تلك الانوار التي هي علوم حمورية ومعلومات بالذات تمام حقائق تلك الاسنام ، فمضورها حمورها كمنصور كامل النفس المستلزم لمضور ناقص الوجودى ، وحضور الحقائق المستلزم لحضور حقائقها المتمثلة بها فليست هي كالصور الارتسامية في ادعائها من ذوات الصور فانها ليست اسباباً فاعلية لها ، ولا اتصالاً مثل ذلك الاتصال الذى

ومنها أنه يجب أن يعلم أن المقول بما هو مقول (و هو المقول بالحقيقة والذات) وجوده في نفسه ووجوده لفاعله ومقولته، شيء واحد بلا اختلاف جهة ،

→ كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلا جرم ليس حضور هذه الصور الامتعا للملم الضيف بدوات الصور ، ومع ذلك فهي ايضا بوسيلة هذه الصور التي كأشوار متصلة بها تنكشف انكشافا ، الا ترى ان الصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالعرض ، ولا بهذا شيء منه ، ولكن اين هذا من ذلك ؟ ولك ان تسمي الاشوار الطمعية كلامه من تلك التقواعد بعمولها وجود الامنام في اصحابها بنحو اعلى واسط في مقام ارفع واشمخ.

وان سئلت عن الحق فاقول : عدم كون هذه الماديات والظلمات اشوارا علمية اما هي بالنسبة اليها واما بالنسبة الى المبادئ العالية - خصوصا بالنسبة الى مبدء المبادئ - فهي علوم حضورية فعلية معلومات بالذات وان لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم الثاني الذاتي، فصولها للمادة ينافي العلم فيها ، اذ لنا محيطين فلما حدد كين بالبر لها ، واما بالنسبة الى المحيط بالمادة وما فيها فحضورها للمادة حضوره اذ لم ينفذ المادة عن محيطه، بل حضورها له بنحو اشد لانها حضورا للفاعل بالوجوب لان نسبة المعلوم الى فاعله بالوجوب والحضور الامكاني الذي لها في المقابل ايضا محاط ، وكذا الفرق والقيمة والدثور . التي جعلها (قده) مواضع الادراك والمدرَك بالذات - انما هي موانع بالنسبة اليها واما بالنسبة الى المبدء المحيط ووحدته الجمعية وحضوره في كل دابر وحاضر وغابر ، ونهاية في كل متعدد وذاقل وذاكر وانه الاصل الثابت في كل اصل ومرع - والممنى المحفوظ في كل صورة وشكل ووضع فالفرق بما هو فرق بين الجمع ، والقيمة بما هي غيبة عن الحضور وكذا الدثور بين الثبات والظلمة بين الضياء وفي الدعاء : ويا من لا يوارى منه ليل داج ولا يجر صجاج ولا ساء ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتجاج وارتجاج بامر الظلمة عنده ضياء (الدعاء) ولا سيما قد علمت ان الوجود في كل شيء هو الاصل وما به الامتياز فيعبرن ما به الاشتراك بل لا حاجة - في كون تلك الماديات علما و عالمة بالمبادئ - الى التجريد كما قال تعالى : «ان من شيء الا اصبغ به حمدا» نعم هي عالمة بالمبادئ علما بسيطا لا مركبا كما امر.

واعلم انه كما ان الحياة حياتان : حياة بمعنى الدرك والنيل - كما يقال : «الحى هو الدرك النصال» واقل مراتب الدرك هو اللمس ، واقل مراتب النيل هو الحركة بالارادة ، وهذه الحياة خاصة بالنفوس الحيوانية وما فوقها - وحياة مساوقة للوجود وهي سادية في كل شيء دائرة مع الوجود حيثما دار ، بل عينه، كذلك العلم علما : علم معتبر في الحياة بالمعنى الاول وهذا هو العلم الناصر وعلم مساوق للوجود متأني به في السراية، بل عينه، وبهذا يجمع ،

وكذا المحسوس بما هو محسوس (وهو المحسوس بالذات أعني الصورة. لحسية المنتملة عند الجوهر الحساس) وجوده في نفسه و وجوده للحاس ومحسوسيته شيء واحد بلا اختلاف حبة فما وجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها ، وكالبصر والسمع وسائر الحواس ، ولهذا لم تكن تحس بذواتها ، فالبصر لا يحس البصر ، ولا السمع يدرك السمع ، بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والابصار جميعا ، وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعا لأنها موجودة لا لذواتها .
 فإذا ثبت هذا فتقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة

بين نفي المستف كون المبادئ علما ومعلومة للمبادئ وبين اثبات كون الوجود عين العلم و نظائره المستلزم لكونها علما وعالمة بالمبادئ ولوعلمها بسببها فضلا عن كونها علما ومعلومة للمبادئ - سقده .

(١) ان قلت : جميع الاشياء عنى المجردات وجودها لغيرها اعني القوم (تمالي) ، بل الكل روابط محضة به لان لها وجودا في اسمها وهي عين الوجود لغيرها الذي هو جامعها القوم (تمالي) كما مر في السفر الاول ردا على بعض الاجلة ، فيلزم ان لا يكون المجردات كالا سوى واجب الوجود بالذات كالمادة بذواتها .

قلت : المراد بالوجود للغير هيئة الحلول فيه ، والمراد بالغير هو المادة بالمعنى الاعم فتعمل المادة الاولى والثانية والموضوع ، فالماح في محسوسية البصر للبصر (مثلا) هو وجوده للغير الذي هو المادة لا وجوده للغير الذي هو النفس .

ان قلت : البصر والسمع وما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف (قده) هو وجودها لذواتها فينبغي ان تدرك ذواتها .

قلت : هذا المذكورات وامثالها قواعد القوم وهو (قده) يرافقتهم فيها كما قال في بعض مقالاته . ونشأ عنهم في البدايات وفقرى عنهم في النهايات والقوى عندهم مطلوبات في المواد مع انها عنده ايضا شديدة الحاجة الى الطاهر ولذا احتاجت في ادراكاتها الى حضور المادة و نحوه . وليست مجردات تامة التجرد كالمعلقة حيث لا يكون الارواح الدماغية محللا لها ولا مظهرا . وايضا من يلزم ان الصورة المحسوسة لو عرضت مجردة لكات حسا وحاسا ومحسوسا يلزم ان النفس المجرد تجردا برزخيا حس وحاس ومحسوس لذاته ، وحاسيته حاسبة النفس لان النفس كل القوى ومحسوسيته محسوسة الصورة المدركة او الصورة المدركة اشراق الحس وظهوره كما ان النفس ظهور النفس - سقده

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا . وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة امرأ مجرداً قائماً بذاته كان محسوساً لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصار حساً وحاساً ومحسوساً كما صرح به بعض توابع «المشائين» من ان الطعم لو فرض قائماً بذاته لكان طعماً لنفسه . و بهذا التحقيق اندفع ما اورده «شيخ اتباع المشرقيين» من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالماً بذاته وبالأعراض القائمة به . اذ ما من جماد الا وقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات ، وذلك لما قد مر ذكره من ان الصور الجمادية وما يجرى مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت انيته له بعينها انيته لمحلها فلو حصل لمشيء - صورة كان او عرساً - يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك ، لاله فان ليس له حصول لنفسه - سواء كان له حصول في نفسه اولاً . كيف يحصل لمشيء .

وابضا قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية واحوالها وجودها مشوب بالاعداء والمحبب الظلمانية في انفسها ، فضلا عما تحق به من الفواشى الخارجية ، فالمايع من المعلومة عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة او كونها ذات ملابس و غواشى لاحقة لذاتها ، بل ضحو وجودها في نفسها مايع عن تعلق العلم بها عقليا كان او حسيا ، وقد اشرنا الى ما في الوجه الثانى من النحل والقصور .

وهم وتنبهوا علم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلا بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) في الشكل الثانى ، حيث انهم استنبجوا من قولهم : « كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة و كل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة » قولهم : « ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل »

(١) او بانكاس الموجبة الكلية كنتفها بان قالوا كل ما قل مجرد و كذلك قالوا كل معقول مجرد و ينكسان الى قولنا : « كل مجرد عاقل و كل مجرد معقول » و اذا كان الاصل صادقا كان العكس صادقا فرموا بالبعض انهم اثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم من ذلك وقولهم : كل عاقل مجرد و كل مجرد عاقل (مثلا) ليس من باب الانكاس الاطلاعى بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه عليه اذنى ان كلا منهما عكس لنوى للآخرى . من قدم

والحال ان الموجبتين في الثاني لانتيجان ، وذلك وهم فاسد ، بل اهم قالوا : وكل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصوره ذاته موحودة لذاته لا لميره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته اوقالوا ان كلما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل اولا يصح . ومحال ان لا يصح ان يعقل (١) اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة معقوليته اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل ، او بان يتغير فيه شيء . كالحال في المعقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التي تحتاج في معقوليتها الى برع وتجريد مجرد ينتزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيها حتى تصير معقولة بالفعل بعدما كانت معقولة بالقوة ، لكن الشق الثاني لا يصح في المجرّد بالفعل اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب اذ لا اتعمال ولا تغير له فلا يسمح له شيء لم يكن ، فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته (٢) فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه

(١) ولرب بالوجود العامة مثله موجود وواجب او ممكن او غير ذلك - س. قدّم .

(٢) اذ لو كان معقولا لغيره والبر عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الامم من الموضوع وقد فرضناه مجردا هذا خلف .
ان قلت : لانسلم الخلف لم لا يجوز ان يكون معقولا للبر بالعلم الحضوري لا بالارتسام والحلول ؟

قلت : هذا الدليل من المشايخ وهم يحسرون المناظرة والمقولة للبر الى الارتسام وهيئنا لما كان المفروض ان المجرّد معقول بالذات والمقول بالذات وجوده في نفسه عين وجوده لما قبله لزم حلول نفسه وارتسام ذاته في البر الذي هو معقوله .

ان قلت : اليست الصورة الكلية التي في عقولنا مجردة ؟ كما قال المحقق « الطوسي » (قدّم) : « النفس مجردة لتجرد ماضها » مع انها حالة في النفس فبطل قولكم : « لو كان ذلك المجرّد معقولا للبر كان حاله فيه فلم يكن مجردا وقد فرضناه مجردا هذا خلف .

قلت : على محض التوهم ليست مجردة عن الموضوع الذي هو النفس ومرادهم بتجردها التجرد من المادة الخارجية ولو احتياها واما على محض الصنف (قدّم) فانتقل بشهادة النفس لارياب الانواع عن جد بل بانحدادها منها فلم تكن هنا صورة حالة في موضوع حتى تكون مادة للنتج .

معقولا بالفعل هذا خلف .

و ههنا شكوك يجب ازالتها .

الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات ، حال خارجي معائر

ان قلت : على منعه (قدم) يلزم ان تكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذاتها ظاهر البطلان .

قلت : نلزم ذلك كيف ؟ وهي نفس ومثل وعما عاقلان لذاتهما ، و استبعادك منعاً .
العلل بين ماهية الشيء وجوده فان ماهية الصورة الكلية القرسية عاقلتها ظاهر البطلان وهو
(قدم) لايقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل ، بل باتحاد وجودها (اي : وجودها النودي
المنطلي) مع ، وجوده عاقل لذاته بهن عاقلة مدركها .

ان قلت : بل يمكن تميم الدليل بان يقال : فهو عاقل لذاته ، اد المعقولة والماقلة
مشتاقتان والمتماثلان متكافئان ، فاذا كانت المعقولة في مرتبة ذات المجرد بحيث لا وجود له
الا المعقولة كانت الماقلة ايضا في مرتبة ذات لان المقروض قطع الطر من جميع الاغيار
في المعقولة .

قلت : نعم استدل المستند (قدم) بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل و المعقول في العلم
بالغير ايضا في رسالة المعارف وغيرها ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا اذ
التكافؤ في المرتبة الذي هو من احكام التصايف لا يقتضي اذهم عن تحقق احد المتماثلين مع الآخر
ولو يلحق المقاربة لا مقدما ولا مؤخر الا بالاتحاد كيف ؟ والملة مضافة للملولة والمحرك للمتحرك
والتكافؤ لا يستلزم الاثبات المية في المرتبة بين طرفي كل منهما و طلب الترتيب بينهما لا
اتحادهما وجودا وحيثية ، والا . اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، وهذان
ونحوهما من التصايف الذي هو من اقسام التقابل بالاتفاق كما سيمرح به . فباذكر من انصح
قطع النظر من جميع الاغيار معقول فصح قطع النظر عنها عاقل ممنوع انفسك مسلك التصايف
لان مفهوم المعقول بالطر الى مفهوم العاقل معقول كيف ؟ وكل تصايف امر معقول بالقياس الى
الغير ، والغرض ان المفهومين المتماثلين كما انهما بمجرد تقاير مفهومهما لا يقتضيان تكثر
الوجود والحيثية لا يقتضيان تكافؤهما ايضا بالاتحاد ولا التكثر وان لا يأتى الاتحاد بدليل من خارج .
نعم لو نسك بالاضافة و اريد اضافة اشراقية وجودية - و ان للمعقول بالذات وجودا
وايضا وان ذلك يقتضي سربا من الاتحاد والاتصال في مقام الظهور بالاتجاه من المقام العالي -
لكان موجها وسيأتي في مبحث علم الواجب (تعالى) ما يؤيد هذا فانتظر .

والاضافة انه ليس مراده (قدم) لافي تلك الرسالة ولا في غيرها) انفسك بمجرد التصايف
بل الملاك في الاستدلال ان لا وجود ولا شأن للمحرك الا للمدركة لانه نودي علمي ، وقبقر ان

لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام
صفة زائدة والا ، لكأن ذاتها من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل
شيء في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست هي الالهى فلا بد في كون الشيء
عالما بنفسه (مثلا) من امر آخر غير نفس ذاته يكون بحسبه مصداقا لعالميته ومعلوميته
فكيف يكون علم المحرد بذاته عين ذاته .

القول : هذه مغالطة منشأها الخلط بين الوجود والمهية ، فان لفظ الذات
قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية ، وقد يطلق ويراد به المهية النوعية والعلم في
الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده ، لانه لو فرض (١) له مهية كلية كان معنى تلك
المهية عين معنى العلم فذات المحرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء
آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتفارقة على شيء لا يستدعي تفكير

الوجود التوحيدي علم ومعلوم بحيث لو فرض عدم جميع اعيانه ووجود ذاته لكان وجوده وجوداً
توحيدياً ادراكياً وادراكاً مدركاً والحال هذه فمدركه ذاته اذا المفروض عدم الاعيان كما في المحرد
بذاته بلا تهميد محرد ايها حيث لا وجود له سوى المدركة وذاته مدركة لذاته.

ولا يجري ما ذكر في المعلوم بالذات لان المعلوم معلول بالعلة المتفارقة لامع قطع النظر
عن جميع الاعيان حتى العلة ، بخلاف المعلوم بالذات فانه مع قطع النظر عن جميع الاعيان
معلوم ، وهو ان المعلوم غير محتاج الى العلة كما في الحق (تعالى) ، وان احتاج فمن جهة عنوان
المعلوم والامكان ، ومسلك التضايق ايضا تام لان جهة التكافؤ في القوة والفضل فان المعلوم
بالفضل يستدعي الماقل بالفضل من نفسه.

(١) الفرض هنا اعم من تجويز العقل وتقديره ، او بمعنى تقدير المثل على التحقيق من
كون العقول والنفوس ايضا احوالاً ساذجة وحاصل كلامه (قدم) انه في الواجب (تعالى) هذه
الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده ولا ماهية له حتى يقال : وانها ليست عين ماهيته او
يقال : وانها عينها اجزاء الا ان يقدم الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فيقال : ايها عين وجوده
وماهية في سائر المبررات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها اذ الماهية في كل
شيء ليست من حيث هي الالهى لاعالمة ولا لاعالمة كسائر طرفي التقيض ، بل في العلم كسائر
الصفات حيث يقال : ايها عين الذات الوجودية للمجرد المتميز شيئتها الوجودية كما طلعت ،
فوجود الصفات عين وجود المبررات لا مفهومها عين مفهومها . من قدم .

جبات الصدق اصلا و لا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوحى
تغاير الحثيات .

الثاني اعترض صاحب المباحث المشرقية على الحكماء في حكمهم ان علم
كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله . فانه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجرداً
عقل كونه عاقلاً لذاته وليس كذلك ، اذ انبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج
الى تبشيم برهان مستأنف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها ، الا ترى ان
من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحو من البرهان لم يكف به في اثبات علمه بل
يلزمه اقامة الحجة الاخرى له .

والجواب بوجه عرشى بعد ما مر من ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص
القائم بذاته ، لا بغيره ، فهذا النحو من الوجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقا (١) فضلا
عن من يحاول البرهان على وجوده ، والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية
مطابقة لمعنى كونه موجوداً فهي ناقصة حصلت بيقين وجوده لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن
او عقله فيكون في هذا النحو من الوجود حاصل له لاحصاء لذاته ، فيكون هذه الصورة
معقولة له لامعقولة لذاتها لما ثبت ان كل ما وجوده لغيره لم يكن حاصل الا لذلِكَ الغير
لذاته ، فذلك الغير عاقل له فقط . لاهو عاقل لنفسه في هذا الوجود ، بل في وجود
آخر له عندما يقوم بنفسه ، فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها
عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها ، بل هو
عين معقوليتها لذلِكَ الغير ، فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها . اللهم الا ان
يعلم احد ذاتها بالعلم الحضورى الاشراقى كما يقع لبعض السالكين من اصحاب
المعارض عند فنائهم عن بشرتهم وعروجهم الى السموات العلى .

(١) اى ولولا اصحاب المعارج بالعلم الحضورى ولكن الحضورى التام الاكتمالى . فان
الحضورى له مراتب كما ان علم النفس بذاتها حين كونها عقلا هيولانيا وحين كونها عقلا بفعل
وحين كونها عقلا فعلا مثلا كلها حضورى ولكن ايم حضور من حضور؟ وشتان بين التودين
الظلمات والديجور ، وبين التودين نور على نور فلا منافاة بين النفي هنا وبين الاثبات المشار
اليه بقوله : اللهم الا ان يعلم احد من خلقك .

الثالث أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم والتعلم زعموا أنه عند كون الشيء عالماً بذاته و معلوماً لذاته ، يلزم اختلاف الحبيبتين ، وإن موضوع العالمية غير موضوع المعلوماتية بالاعتبار وهو صاحب حواشي التجريد» قايـس ذلك على معالجة الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا ، غيره من حيث كونه مستعلجا فالـمؤثر النفس من حيث مالها من ملكة المعالجة ، والمتأثر هي من حيث مالها من استعداد قبول العلاج ، والمعجب أنه قايـس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثراً أصلاً لافي الخارج ، ولا في الذهن . ولا في الذات ، ولا في الاعتبار كالعالمية والمعلوماتية ، وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر في الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فإنا لنأثير التجددى والتأثر التجددى (و هما جنسان عالياً) لا يشتركان في ذاتى اعنى مـقولتى أن يفعل وأن يتقبل ، فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن هادى لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد ولا انفعال بصفة حادثة لها ، فبالحقيقة المعالج (١) - يعنى المداوى المفيد للشفاء والدواء - هو قوة أجل وارفع من النفس . الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعنى المريض الممنون بالآفة والنفس ، وهو الامر المتعلق بما هو منزع الآفة والشر وهو المادة او ما يتصل بها من جهة اتصاله بها - واه كان صورة طبيعية او نفسانية ، فالـموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتباراً وأما موضوع العالمية والمعلوماتية فهو لا يستدعى اختلافاً لا في الذات ولا في اعتبار الذهن كما صرح به الشيخ ، فى كثير من كتبه .

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقاً (٢) من اقسام التقابل ،

(١) ان كان هنا مؤاحضة يشبه المؤاحذات اللغوية ، ادائيات الوسائط للإفعال الجرمية لا ينافى الاستناد الى العامل الحقيقى فى الحقيقة وإن لا يؤثر فى الوجود إلا الله كما سيحىه إلا ان لا يكون هذا الكلام منه مؤاحضة ، بل بيان الواقع فى تقاير الجهة هنا - من قدم .

(٢) وببعد هذا كله ، فالحق أن التضايف مطلقاً من اقسام التقابل وان التضايفين بـأماهما متضامان متقابلان وذلك اهم ذكر وأبـ إضافة الشيء كونه بحيث لا يتقبل ماهيته الامع يتقبل ماهية اخرى مقترلة معها ، فالإضافة نسبة متكررة والمتضايفان هما الشيطان المقبول كل منهما مع الآخر

وان كل منضائفين متقابلان . لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضاييف ، ولاجل ذلك حكموا بأن اضافة العالمية مقاييرة (اى مقابلة) لاضافة المعلوماتية ، فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الدات الواحدة عالمة و معلومة في علم الشيء بنفسه : من انه يلزم اجتماع المتقابلين ، تفصوا عن بيان التباير بين موضوع العالمية والمعلوماتية هناك امر اعتبارى ، ولم يتفطنوا بان التباير الاعتبارى في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ، ثم لو ذهبوا (١) الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتبارى ذهنى لا تحصل له في الخارج وكذا المعلوماتية فذلك من اشنع الكلام واقبح القول وهو مصادم للبرهان ، ولجل هذه الشبهة الركيكة اكر هوم من القدماء علمه (تعالى) بذاته فالذى تجسم بمادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين منضائفين مما يقتضى تبايراً بينهما بوجه من الوجوه فضلاً عن التقابل وان مفهوم العالمية (مثلاً) لا يقتضى ان يكون وجودها بينهما غير وجود المعلوماتية بوجه من الوجوه اصلاً ، بل ولا شيء من المفهومات المتباعدة الوجود ايضاً بمجرد يقتضى ذلك الايبان وبرهان ، لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية ، فبعض المتضائفات (٢) يحكم العقل بتقابلها كالعلى والمعلولى والتحرك والتحرك والمستعد

→ بالقياس الى الآخر المقول منه وبالقياس اليه ، ولا معنى لتمثل الشيء مع نفسه بالقياس الى نفسه . وان شئت فقل : لا معنى لتمثل النسبة المتكررة بين الشيء وشئ فكل متضائفين متبايران لذاتيهما وهو التقابل . وقد تقدم بعض الكلام في هذا المعنى في بحث التقابل في السفر الاول - طمذهله . (١) والحق ان نوع الوصفين المتحددين مادة ، المنطق احداهما والاخر (كالعرب والمضروب ، والقاتل والمقتول ، والناقل والمقنول والمحبوب والمحبوب ، وغيرها) لا تضاييف بينهما ، وانما النسبة بينهما نسبة غير متكررة ، ثم الفهم ربما يشير النسبة التى بينهما فى الطرفين فيتمها الى كل منهما فيعود عنانها اعتبارياً ويبرهنها بشئ الضرورية والمضروية والقاتلية والمقتولية والناقلية والمقتولية ، الى غير ذلك فيبين الفاعلية والمفعولية تضاييف دون الفاعل والمقنول ، وموطن هذا التضاييف المقبول كموطن طرفها طرف الاعتبار ، ولا برهان يصادم ذلك كما ذكره - طمذهله .

(٢) لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهة قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لالذاتيهما فلم يكن تقابلها فانه المتبايرة الفاتية وقد فرض بينهما -

والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لأفى مجرد المفهوم كما اشرنا اليه ، وبهذا ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يحرى مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك ، فالذى يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ماهو من الضرب الثانى
 فاذا تمهنت هذه المقدمات فلنشرع في تحقيق علمه بذاته و بما سواء وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة و مراتب علمه (تعالى) بها كاللناية والقضاء والقدر والكتاب في عدة فصول اخرى .

الفصل (٢)

في اثبات علمه بذاته

كأنك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب . فنقول زيادة في التوضيح : ان حقيقة العلم (١) لما كان مرادها الى حقيقة الوجود - بشرط سلب القائص العدمية و عدم الاحتجاب بالملايس الظلمانية ، و ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لاغير ، و هذا الحصول او الحصول لا يستدعى تفايلاً بين الحاصل والمحصل له ، والحاضر والذى حضر عنده لا فى الخارج ولا فى الذهن - فكل ماهو أقوى وجوداً وأشد تحصلاً و أرفع ذاتاً من القائص والتصورات فيكون اتم عقلاً ومعقولا وأشد عاقلية لذاته ، فواجب الوجود

— تقابل هذا خلف . ثم الملة والمطلوب لا تمايز بينهما ، واساهوية غير متكررة ، وامتناع الاجتماع بينهما لكان توقف المطلوب على الملتز لا معنى لتوقف الشيء على نفسه . لا لكان التقابل بينهما كيف ١٢ وبينهما كمال المساواة . نعم بين العلية والمطلوبة تمايز اعتبارى ، ووطنه وموطن طرفيه ظرف الاعتبار وكذا لا تمايز بين التحريك والتحرك والمستعد والمستعد له على قياس ما ذكرنا فى الملة والمطلوب . نعم بين المتقدم والمتأخر تمايز حقيقى ولذلك يستتبع اجتماعهما لذاتهما ، لا لامر آخر - طمعه الله .

(١) سلك الى اثبات العلم بالذات من ثلاث طرق : احدها ما فى قوله : «ان حقيقة العلم» الى آخره ، وهو برهان انى اشبه باللى . والثانية ما فى قوله من «تذكره» . «قد فرغ سمك» . الى آخره . والثالثة ما فى قوله : «وايشاكيف يسوغ» . الى آخره - طمعه الله .

لما كان مبدء سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة و الضف و الشرف و النخبة من العقليات والحيات والمبدعات والمكونات فيكون في أعلى مراتب شدة الوجود و تجرده ويكون غير متناه في كمال شدته ، وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير متناهية في القوة بحسب المدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها ، فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى كان وان عاقلته لذاته على هذا الوزن ، فنسبة عاقلته في التأكد الى عاقلية الذات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها ، فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية و جلاء و ظهوراً ، بل لاسبية لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كمالا نسبة بين وجوده و وجودات الاشياء . وكما ان وجودات الممكنات منظوية مستهلكة في وجوده (على ما مضى بيانه بالبرهان) فكذلك علوم الممكنات منظوية في علمه بذاته (تعالى) وقد علمت ايضا ان وجوده حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعرب عنها شيء من العلوم والمعلومات .

تذكيرة : قد قرع سمعك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال لموجود ما . من حيث هو موجود ، ولا يوجب تخصصا بشيء ادنى (١) ولا تقيراً ولا تجسماً او تركباً ، ثم تحقق في موجود من الموجودات . كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام ، فيجب وجوده له لا محال لقواله لان

(١) هذا ميام معرفة الكمال له (تعالى) وعمل تفسيروا على ما لا يشترط عروضه للموجود بتخصص الاستعداد فيه ، والتخصص بشيء ادنى هو التخصص بالهولي في عروض القوة والاستعداد والتغير كمعرض المتى فانه مشروط بالحركة والتجسم كما في عروض اللون والطعم مثلاً ، وهذا كلهم التخصص الطبيعي ، والتركيب هو التخصص التعليمي اي ، الانتماء الى الاجراء المتبادرية ، وهذه السلوب وان كان بسبها لازم اليقظ الا انه يجوز اشكاكها في الاعتبار كما ان القوة ترجع الى الهولي مع قطع النظر عن مقارناتها ، والرمز يلزم الحركة ولو كانت مجردة عن قهرها ، واللون والطعم من عوارض التجسم و كالاستعداد والتربيع (مثلاً) فانيها من عوارض التعداد - من قهره .

فيه (تعالى) جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي ، وقدمران واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحثيات ، ولاشك ان العلم صفة كمالية للموجود بما هو موجود ولا يقتضى تحسماً ولا تقيراً ولا امكاناً خاصاً ، وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته (تعالى) على سبيل الوجوب بالذات .

وأيضاً كيف يوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واجب كماله تاماً ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال ؟ فيكون المستوفاً شرف من الواجب والمستفيداً كرم من المعبود ، وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته (تعالى) التي هي وجوب صرف و فعلية محدثة . ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والموارد العلمية ، والذات لكل شيء أوفى بكل كمال غير ممكن ، فلا يقصر مطلق الكمال عنه . فكان الواجب عالماً وعلمه غير ذا ليعلى ذاته كامراً .

الفصل (٣)

في علمه (تعالى) بما سواه

قد مضى في العلم الكلى أن العلم التام (١) بالعلة النامة او بجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلولها وإياك أن تفهم من قولنا جهة العلية او حيثية كون الشيء علة نفس المعنى الاضافى (٢) من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعاً ، بل الامر المتقدم على المعلول الذى به كانت العلة علة (٣) وبه حصل وجود المعلول

(١) المراد بالعلم التام بها : العلم بايبتها وما عبتها ان كان لها ماعية وليس المراد العلم بذاتها وصفاتها وجميع لوازمها ومن لوازمها المطول ، فالعلم بها بهذا النوع مستلزم للعلم به (كما قيل) لو اريد هذا لم يكن مفيداً والعلم التام بالمعلول ايضاً (اي صفاته وصفاته وجميع ملزوماته - ومن ملزوماته الملقب -) مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه لقولهم . « ولا عكس » ثم ان عطف قوله « او بجهة » من عطف العام على الخاص لان الجهة اعلم من كونها عين ذات العلة او زائدة عليها - من نفسه .

(٢) ادلو كان المراد من العلية نفس الاضافة كان الاستلزام اى : القنوى ادلالية بين المتضامين دعنا وخارجاً من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم . « ولا عكس » - من نفسه .

(٣) كالسورة النوعية في النار التي هي علة بالضميمة ومعلوم انها من منشأة الحرارة

وانها مقدمة على العلية الاساقية المحضة وعلى الحرارة فمستورداً خارجاً لو دعنا بها هي -

ولاشك أن قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره ، و الا ، لكن هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول ، و الكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول بالاستقلال ، فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها ، وكل معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها - سواء كان حصولها في ذهن او خارج - حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضي (١) العلة بخصوصها ، والا ، لكانت العلة معلولة لمعلولها ، بل انما يقتضي بامكانه وافتقاره علة ما ، فانيما تحققت علة ما بخصوصها تحققت المعلول بخصوصه ، و اينما تحقق المعلول تحققت علة ما ، فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول برهان قاطع على وجود علة ما ، وهو دليل ثلثي على وجود العلة بخصوصها وانما عد

- معاً حضور العرادة ، وحكم المنعم بما يستحق او الطبيب الحادى حيث يقول : الشيء الفلانى هكذا ومن هذا الباب - من قدم .

(١) تفصيل المقام ان المراد بالمعلول اما ماهية او حالها التي اشار اليها من الامكان او وجوده بما هو مضاف الى الماهية او وجوده بما هو وجود ، واما حال الوجود التي هي امكانه الذي بمعنى الفتر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شأناً آخر فان اريد الماهية ، و معلوم انها لا كلية ولا جزئية - فلا يقتضى شيئاً ولا يستدعيه وان اريد امكانها (وهو مطلب الضرورتين) فهو ادخل في الابهام فلا يستدعي الاعلة ما ، وان اريد وجود الماهية بما هو مضاف اليها فله حكمها ايها من حيث انهم بهم والمبهم لا يستدعي خصوصية ، وان اريد وجوده بما هو وجوده فالعلم به وان استلزم العلم بشيئ (كما مر في شرح العطية أن معرفة حقيقة أي وجود كان بالعضود يستلزم معرفة مقوماته) لكنه من باب معرفة ذاته بذاته لا بسطوله فان نحو الوجود وان كان معلولاً بالذات لكن الماهية التي هي معلولة بالعرض ماهية المعلولية للوجود ، فالمعلول يستلزم ماهية المعلولية كما ان المحتاج يستلزم ماهية الحاجة وهو الامكان والمنفرد يستلزم ماهية التقدم والمستند يستلزم ماهية الاستعداد وغير ذلك ، فالحال صنف وجود الى ماهية لم يصم معلولاً ، بخلاف العلة فانها بذاتها الوجودية و خصوصيتها الخاصة تقتضي المعلول الخاص ، كيف لا ، وعند بعضهم تخصص المعلول بالفاعل كما مر في بحث الماهية - من قدم .

الاستدلال من المعلوم على الملق (١) قسماً من البرهان ، وهو المسمى بالأسى بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانى فثبت وتحقق ان العلم بالعلة النامة اوجهها المقتضية يوجب العلم بالمعلوم ، بل ثبت ان العلم بذى السبب (٢) لا يحصل الامن جهة العلم بسببه .
 فاذا تمهد هذا الاصل الكلى فنقول : لما ثبت كون الواجب (تعالى) عالماً بذاته - ولا شك أن ذاته علة مقتضية لمساواة على ترتيب ونظام فانه مقتضى بذاته للمصادر الاول وتوسطه (٣) للثانى ، وبتوسطهما للثالث ، وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم

(١) قد أوضحنا فى بعض تعليقات الشرح الاول أن المفيد لليقين من الاستدلال الالى انما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التى لا سبب لها على بعض آخر بحسب ، وما هذا ذلك لا يفيد اليقين ، ولا يسمى برهاناً - ط مظهله .

(٢) قديين اولاً ان العلم بالسبب طريق الى العلم بالسبب مع جواز ان يكون للطريق آخر ، ثم ترقى وحسبك كما قالوا : وان ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها وقد قيل : وان القاعدة مطردة فيما عدى البديهيات فانها معلومة بالامبادى مطلقاً .

القول : هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظرى بل العلم البديهي ايضا منطوق العلم بالعلة وان لم يستعمر العلم فان ظهور المعلوم - أى شئ كان - ليس خلواً من ظهور العلة الحقيقية . بل هذا الظهور ينسب الى العلة اولاً وبالذات والى المعلوم ثانياً وبالعرض كما قال سيد الموحدين دعليه (عليه السلام) : «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله وقال سيد الشهداء ابنه والحسين (عليه السلام) : «الميراث من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك سميت من لانراة ، وهذه القاعدة فى المجهول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث انك عرفت ان الوجودات الخاصة هيئات ارتباطية بل هي الروابط والتعلقات . مرقده

(٣) هذا التوسط بالنظر التفصيلى الى مراتب الوجود المتفاوتة شدة وضعفاً وشرافاً وحقاً وان تلك المراتب صادرة عن الابدائى الفعال بالنظام والترتيب الاشرف فالاشرف الى ما لا أخس منه بقاعدة «امكان الاشرف» كما هو المشهور . واما بالنظر الاجمالى وان الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس امر واحد وكلمة واحدة منه (تعالى) تتعلق بالماهيات التى فى الملاسل الطولية و الرضوية دفنة واحدة دهرية ، بل سرمدية وانه اشرف على جميع هياكل التوحيد اشراقاً واحداً وحدة حقة غلبة . -

كونه (تعالى) عالماً بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ماعداء الارما لعلمه بذاته كما ان وجود ماعداء تابع لوجود ذاته . وأما كيفية هذا العلم بالاشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته - ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلاوقايلا . ولا ايضاً يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم (١) بالاشياء - . هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء او مع الاشياء ؟ بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تأثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال . فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات - فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الاساسي والنور بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقربين . بل من حزب الملائكة المقربين ' ولصعوبة دركها وغموض دلالت اقدام كثير من العلماء حتى « الشيخ الرئيس » ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى « شيخ اتباع الروافقين » ومن تبعه في نفى العلم السابق على الابداد ' فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن - هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الأهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام ؟

ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة

١- آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بر معرفت آفاق

فيسط الساطع ويلم السعد الواحد ذلك الماد الواحد لاستلزام العلم بالعلم بالعلم بالعلم بالعلم . ولكن لما كان هذا البيان للعلم بالثبوت كالتقدم المفترق بين الاقوال . وبناء العلم الارتسام على الترتيب السهبي والمسهبي والنظر التفصيلي بين هذا النمط - من قده .

(١) تعريف « بالافرائقين » كما انما قبله تعريف « بالمشائين » وبيان اللزوم ان المختار عند الحكم من كان فعله مسبوقاً بالبيادى الاربية من العلم والمشيئة والارادة والقدره وعلى هذا المذهب ليس الفعل مسبوقاً بالعلم حيث ان العلم عين الفعل فلم يكن مختاراً . تعالى عن ذلك علواً كبيراً ' وهم وان قالوا : يسبق العلم على الفعل ' كما سيغير اليه في وجه بعد الاقوال الا انه ليس مرضيه (قده) لان سبق الاعتقاد - من قده .

علمه (تعالى) بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته ، كما أنهم من نفى علمه بشيء أصلاً بناء على أن العلم عندهم إضافة بين العالم والمعلوم ، ولا إضافة بين الشيء ونفسه أو صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية لفيلرم تعدد الواجب وإذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره إذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالاً بعيداً وخسروا خسراتاً مبيتاً فما اشنع وأقبح أن يدعى مخلوق لنفسه الإحاطة العلمية بحلال الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفاً حكيماً ثم يرجع ويسلب العلم بشيء من الأشياء من خالقه الحكيم العظيم الذي أفاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الأشياء اللهم إلا أن يكون للكلام أولئك الفلاسفة الأقدمين معنى آخر قصدوه ، غير المدلول الظاهر، أو كان المراد المصطلح من لفظ «العلم» عندهم شيئاً آخر بأن قصدوا من لفظ «العلم» حيث نقوا عنه (تعالى) العلم الاتصالي والصورة الذهنية المنقسمة إلى التصور والتصديق عند الناس أو ما يجري مجريها (١) والله أعلم بأسرار عباده.

الفصل (٤)

في تفصيل مذاهب الناس في علمه (تعالى) بالأشياء

أحدها مذهب توابع «المشائين» منهم الشيوخان «أبو نصر» و«أبو علي» و«بهمنيار» و«أبو العباس اللوكرى» وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً (٢) على الوجه الكلي .
الثاني القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج - سواء كانت مجردات

(١) مثل أن يكون مراد من الكثرة بغيره في علمه بالغير في الازل ألا غير في الازل ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحقة ، ولا إحاطة الازل ولا معنى كون شبهة الشيء بتمامه ، ولا الكثرة في الواحد ، والوحدة في الكثرة ولأنه لا منافاة بين أن لا يكون الغير في الازل وبين أن يكون العلم بالغير في الازل . وبعد القلتا والتي وتوجيهات كيت وكيت لا ينبغي أن يتفوه بهذه الأقوال طائل فضلاً عن حكيمة من قصد .

(٢) والله ذهب عامة المتكلمين وإن تعاشوا عن تسميته كلياً ، و تعاشى أكثرهم من معه زائلاً على الفات - ط معطلة .

او ماديات ، مركبات او بسائط - مناطا لعالميته (تعالى) بها هو مذهب شيخ اتباع الرواية «شهاب الدين» المقتول ومن يحذو حذوه «كالمحقق الطوسي» و «ابن كمونة» و «العلامة الشيرازي» و «محمد الشهرزوري» صاحب كتاب «الشجرة الالهية» .
الثالث القول باتعاده (تعالى) مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى «فرغوريوس»
مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول .

الرابع مذهب اليه «افلاطون» الالهى من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية ، بها يعلم الله الموجودات كلها .

الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم «المعتزلة» فعلم الباري (تعالى) عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل ويقرب من هذا مذهب اليه «الصوفية» لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لا عينيا كما قلناه «المعتزلة» (١) .

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم اجمالي بجميع الممكنات ، فذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء و هو قول اكثر المتأخرين قالوا للواجب علمان بالاشياء : علم اجمالي مقدم عليها ، وعلم تفصيلي مقارن لها .

السابع القول بان ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه ، و ذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس ، وربما قيل في وجه الضبط ان من اثبت علمه (تعالى) بالموجودات فهو اما ان يقول : انه متفصل عن ذاته لولا ، والقائل بانفساله اما أن يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج «كالمعتزلة» او الى الذهن كـ بعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق «محيي الدين العربي» والشيخ الكامل «صدر الدين القونوي» كما يستفاد من كتبهما المشهورة - ام لا ، وعلى الثاني اما أن يقول (٢) بان علمه (تعالى) بالاشياء الخارجية صور قائمة بنواتها

(١) متعلق : «ميناء» وهذا يعبر به القول بالثبوت قولين وله وجه مافى بعض النسخ الى

بيان فذلكة الاقوال «فهذه ثمانية» - س قدم :

(٢) او يقال : اما ان يقول بسبق علمه على الاشياء وهو القول بالمثل اولاً . فاما ما

مفصلة عنه وعن الأشياء وهي المثل الأفلاطونية والصور المفارقة . أو يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لأنها من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجوداتها في أنفسها ولمادتها المتحددة المتعاقبة الفائبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات فلا تغير في علمه (تعالى) بل في معلوماته (وهذا ما اختاره «شيخ الإشراق» ومتابعوه) والقائل بعدم اتصاله إنما إن يقول : إنه غير ذاته وهو مذهب الشيخين «الفارابي» و«داوي علي» أو يقول : إنه عين ذاته فحينئذ إما أن يقول : إن ذاته متحدة بالصورة العقلية «كفر فوريوس» واتباعه من المشائين ، أو يقول : إن ذاته بذاته علم إجمالي بجميع ما عداه أو بما سوى المعلول الأول على الوجه الذي أشرنا إليه . فهذه ثمانية احتمالات ذهب إلى كل منها ذاهب فتعفن تتكلم في كل منها جرحاً وتعميلاً ونقصاً وإبراماً ، ونصلح ما فسد به بقدر الإمكان ثم اعين ما هو أقرب إلى الصواب . بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب .

الفصل (٥)

في الإشارة إلى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب إلى أهل التصوف
وأما مذهب «المعتزلة» القائلين بأن المعدوم شيء وإن المعدومات في حال عدمها منفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وأنه مناط علم الله (تعالى) بالحوادث في الازل (١) فهو عند العقلاء من سخيף القول وباطل الرأي . والكذب الكلامية والحكمة متكفلة بإبطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم . وأما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من «الصوفية» فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب «المعتزلة» فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد ، سواء نسب إلى الأعيان أو إلى

مر الكل وهو قول «شيخ الإشراق» وأما في البعض وهو قول «عالم المطلب» فإنه يقول : بارتسام صور الأشياء في المثل وحضور العقل عند الواجب (تعالى) - برهانه .

(١) مع أنهم في نفس من أصل إثبات العلم لقولهم : يرى الذات من الصفات - ط

من ظله .

الأذهان (١) وسواء كان معدوماً مطلقاً أو سار موجوداً، بعد عديمهما في وقت من الأوقات والفرقة تحكم - مع - لكن لحسن تلقائنا بهذه الأكار لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ، ومكاشفات لطيفة ، وعلوم غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا ، والمناجاة مما لا شك فيه ، وشك في وجود الشمس في رابعة النهار ، حملنا ما قالوه ووجهها ما ذكره حملاً صحيحاً ووجهاً وجباً في غاية الشرف والاحكام كما يشير إليه إ شاء الله (تعالى) مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست هي السخافة والبطالان ونحو* (٢) العقل عنها باقل من كلام المعتزلة فيهما.

(١) اي : الأذهان السالبة والنشأة العلمية . ان قلت : اين عنان منجب المعتزلة فان المعتزلة يقولون بثبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية وذهنية ، و هؤلاء يقولون بثبوتها منفكة عن الخارجية فقط ، بل اذا نسب الى الأذهان لم يكن مجرداً عن الوجود هل هذا الا كالوجود الذهني في الأذهان السالبة للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجي؟

قلت : بطلان هذا و امثاله لامالة الوجود واعتبارية شبيهة الماهية اينما كانت وانه ليس هناك شئان : احدهما الوجود ، والاخرى ثبوت الماهية وان كانت مع الوجود الاثنية التي في اذهاننا ببعض الاعتبار ، وقد مر ان التعلية عن الوجود عين المحنوية به وكان العيئين الحاسلين بالتمثل وجود و وجود بالاصل الفاعل ، احدهما قابل ، والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود ديار ، وجاء هذا القول اينما على ان ثبوت الماهية مقابل الوجود في ظاهر الامر لكن نظره (قدم) ليس اليه هنا ، بل الى مجرد انها ليست موجودة بوجودها العام وان ثبوتها مجردة عن الوجود الخاص امرواح الفساد بقرينة ما سيذكره في الجواب من انها و ان اضكت من وجودها الخاص الا انها موجودة كخلاف لوجود الحق (تعالى) ، ولو كان نظره اليها ذكرنا كان المناسب في الجواب ان يقال : ثبوتها بالمرض لوجود الحق لا ينافي لاعتباريتها كما في تحتها بالمرض حال وجودها الخاص بها فنظن - من قدم .

(٢) النبوة : التباعد عن الشيء والتجافي منه.

ومن جعلتهما ذكر «صاحب كتاب الفتوحات المكية» في الباب السابع والخمسين وثلاثمائة منه وهو قوله «ان اعيان المستكنات في حال عدمها رائية مرئية ، وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتى ، فمن الحق (سبحانه) مد شاء من تلك الاعيان فوجدهم عليه دون غيره من امثال قوله المعبر عنه في اللسان العربى المترجم بكن (١) فاسمعه امره فبادر المأمور ، فيكون عن كلمته ، بل كان عين كلمته ولم ير له المستكنات في حال عدمها الا زلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته (٢) وتسبحه وتمجده بتسبيح ازلى وتمجيد قديم ذاتى ، ولا عين لها موجوده انتهى .

وقال في «النصوص» : ان العلم تابع للمعلوم (٣) فمن كان مؤمناً في ثبوت عيبه

(١) صفة قوله : «المعبر عنه في اللسان العربى بكى» والمضى : كلامه (سبحانه) فله كفاى ونهج البلاغة وصله الوجود المنهبط على الاشياء ، والوجود لما كان في الخارج من الماهية ترقى به التسبيح وقال : «بل كان عين كلمته» - سقده .

(٢) في احاديث ائمتنا عليهم السلام مثل ذلك ، وعرفانها في تلك الحال وتسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب (تعالى) ، وعدم اضافة وجود الى انفسها كفاى حال نفس ميثاقها اعنى في هذا العالم ، عدم اضافة الوجود الى الاعيان هناك اعترافها هناك بان المالك والعمدة واذا فاته اليها حينها انكارها ونفى ههنا وان اقرت باللسان - سقده .

(٣) هذا مذهب والاشاعرة وقد حمل القابلية «المحقق الطوسى» (قدس) في «التحريده» على معنى اسالة الموازنة في التطبيق ، ومراد هذا الشيخ من المعلوم المثبوع ، المعلوم بالذات هناك ، اعنى الماهية من حيث هي التى بنفسها هي لا يجعل مؤلف لبطائه في الذاتيات ، ومن العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تسمى له بذاته ، ومن القابلية تمينه وتلونه بلون الاعيان الثابتة ، وايضا اعتبار المعلومية (اى الماهية من حيث هي) مقدم على اعتبار الوجود اى وجود كان ، لان ما بالذات مقدم على ما بالمارضى ، والحق الجمع فان المعلوم مثبوع في الثلوث مثلاً ، والعلم مثبوع في الوجود الاحدى ، والمعلوم تابع في الوجود الكونى الخارجى .

ان قلت : كيف يطلب الاعيان هناك العلم والكم والاشياء وكل واحد يطلب الغير والسادة

لنفسه في كل نفاذ لا العرو والشقاوة . ٩

وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك عنه انه هكذا يكون، ولذلك قال: «وهو اعلم بالمهتدين» فلما قال مثل هذا قال ايضاً: «ما يدل القول لدى» (لا نقول على حد علمي في خلقي) «وما انا بظلام للمعيدين» اي: ما قدرت عليهم الكفر الذي يشق بهم، ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يتوا به بل ما علمناهم الا بحسب علم الله وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فان كان ظلمناهم الظالمون ولذلك قال: «وما ظلمناهم» ~~منهم من ظلمهم~~ «وما ظلمهم الله» كذلك ما قلنا لهم (١) الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم: وذاتنا معلومة لنا (٢) بما هي عليه - من ان نقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا الا ما علمنا ان نقول، قلنا القول ما ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم انتهى.

وقال في موضع آخر: فليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان.

قلت: الف (مثلاً) هناك بالعمل الاولى شر لا بالقانع لانه بالقانع متافى وجود الف كماله كمال الف ملائمة، ولا وجود هناك حتى يصح ما يطلب كل ماهية هناك وجوداً عهنا يبرز ذاتها ولوازمها، لان يرتفع نفس الموضوح (اعني تلك الماهية المخصوصة) من البين كما ان ماهية والالف (التي تكون الاستقامة دائية لها لا يعمل مؤلف من جامل) وكذا ماهية والدالة (التي اوجاجها كذلك) في ذهن الكاتب تقتضيان وجوداً في الخارج يبرزها على ماها عليه، والالف تكونا والفاء والدالة - من قده.

(١) يعني كما ان الايمان في الادل لم يقولوا لنا بلسان قابلياتهم الا ما اعطته ذاتهم وقابلياتهم بتلواتهم المختلفة كذلك ما قلنا لهم فيما لا يرال الا ما اعطته واقتضته ذاتنا من مجرد القول غير المتلون وهو كلمة «كن» الواحدة فليس شأنا الا لا يبرار والافادة لكل ما كس في ذاتهم اعمش، كان من خبر او شر، وليس سجيبتنا الا الجود والكرم وطرد الظلمة والدمدق كل يعمل على شاكلته - من قده.

(٢) تنطير: اي. كما ان ذاتنا واسماتنا وصفاتنا التي هي عين ذاتنا معلومة لنا على ما هي عليه. كذلك صور اسماتنا وهي الايمان، وهي اعادة ايضاً الى القاعدة المعهودة في اثبات علمه بالغير وهي العلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعلوم - من قده.

القول : هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت الماهيات عندهم متفكة عن الوجود في الأعيان فلا فرق بين منزههم ومنزه «المعتزلة» فارقاً يفتد به كمارس ، فإن البرهان ناهض على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدماً ولو بحسب الذات فضلاً عن التقدم بحسب العين وسمى تقدمها مجرداً عن الوجود ثبوتاً علمياً أو ثبوتاً خارجياً ، لكن يجب أن يعلم (١) أن الأشياء الكس = = = كرس موحدة بوجودها ، وقد توجد بوجودات متعددة متكررة حسب تكرارها بحسب المفهوم المحصل النوعي ، وإذا قيل : كذا موجود في الخارج أوفى الذهن أريد به الوجود التفصيلي لاه الوجود الذي يخصه تلك الماهية ، ولا يتحد بها فيه غيرها فإذا قيل وجود القرس ، أريد به الوجود الذي يكون القرس به بالفعل فرساً ، متميزاً عن الإنسان والفيل والبق وغيرهما فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الأنواع كلها ، متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تفايرها في المفهوم ، فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجود له ، إذ الفرق حار (٢) بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المنفصل

(١) هذا ما وعدنا آما ان يعبر الى توجيه الكلامهم ، لكننا قد اشرنا فيما تقدم مرارا ان
الذى ذهب اليه (قده) في كيفية تحقق العلم الحصولي (اصى الماهية النحوية التي لا ترتب عليها
الاثار) لازمه عدم تحقق المفاهيم الماهوية في ظرف التجرد المتلى ، فلا سبيل الى اثبات العلم
الحصولي في المجردات العقلية وما فوقها ، فلا معنى لثبوت الماهيات والاميان الثابتة بثبوت
الاسماء والصفات قبل وجوداتها العينية باى نحو من الثبوت فرض . فم ثبوت الكمالات الوجودية
الممثلة عينا على نحو الاجمال في المراتب الماهية من الوجود على القول بالتشكيك مما لا ينفى
ان يرتاب فيه ، لكنهم لا يرون للوجود كثرة تشكيكية ولا لغير الذات المتعالية وجودا حقيقيا
غير مجازي . ط م ع

(٢) اى. المتعارف بين العقول النظرية جار بكفا ، او المعرف العام جار بكفا، ويكون
اشارة الى كون المطلوب علميا فلا يرد ان الحقائق لا تنتسب من المعرف - من قده.

الذى لا يشاركه فيه غيره . دون الوجود البسيط العقلى الذى يجمع فيه مع ذلك الشيء اشياء كثيرة .

فاذا تقرّر هذا فنقول : ان الذى اقيم البرهان على استحالة هوثوت المية مجردة عن الوجود اصلاً ، سواء كان وجوداً تفصيلياً او وجوداً اجمالياً . واما ثبوتها قبل هذا الوجود الحاص الذى به تصير امرأ متحصلاً بالفعل متميزاً عن ما سواها فلا استحالة فيه ، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما سنعلم فهؤلاء العرفاء اذا قالوا : ان الاعيان الثابتة في حال عدميتها اقتضت كذا او حكمها كذا فافرادوا بعدمها العدم المضاف الى وجودها الخامس المنفصل في الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق . لان وجود الحق (تعالى) ينسحبها ؛ كلها ، لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله (تعالى) ، ولا شك ان اسمائه (تعالى) و صفاته كلها - مع كثرتها و عدم احصائها - موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية ، بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود ، وبهذا يحصل فرق تام وهون بعيد بين مسلك التصوف ومسلك الاعتزال ، وقد اسلفنا لك (في مباحث تقاسيمهم صفات الله واسمائهم) امودجاً من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء و ان ذلك العالم عظيم جداً ، و سينكشف لك (١) ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم الباري بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلى ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتى هو كل الاشياء على وجه اعلى و ارفع و اشرف و اقدس ، اذ كما ان الاشياء وجوداً طبيعياً في هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً جزئياً في عالم آخر ووجوداً عقلياً كلياً في عالم فوق الكونين ، فكذلك لها وجود اسمائى الهى في صقع ربوى يقال له في عرف الصوفية عالم الاسماء .

(١) اى الى ما انكشف لك تبينه من منهج الاعتزال ، و سينكشف لك تفريجه من

منهج الاقدمين - من قده .

الفصل (٦)

في حال مذهب اليه «الأفلاطونيون» القائلون بالمثل العقلية
والصور الالهية وحال ما ينسب الي «فرغوريوس» واتباعه
من اتحاد العاقل والمعقول

اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهباً منصوراً عندما ، حيث ذيناعنه
وبرهنا عليه ، واحكمنا برهانه ، وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في
العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب ، لكن في جعل تلك الصور
مناطقاً للعلم الادلى الكمالى الالهى السابق على كل ما سواه موضع بحث ومحل قدح ،
لان علمه (تعالى) قديم واحب بالدات ، وهذه الصور متأخرة الوجود عنه (تعالى)
وعن علمه بذواتها (١) فكيف يكون هي بعينها علمه بالاشياء في ازل الأزال ؟

ويضاهذه الصور المرافقة لكونها موجودات عيبة لأدنية نقل الكلام الى
كعبة علمه بها قبل الصدور ، فليرم اما التسلسل (٢) او القول بان الواجب (تعالى)
لا يعلم كثيراً من الاشياء قبل تلك الاشياء ، بل استفاد علمه بها منها وانه لولا تلك الاشياء
لم يكن هو عالماً بحال ، والاصول الماصية الحقبة المتكررة تبطل هذا وامثاله و اما
المنسوب (٣) الى «فرغوريوس» فقد بالغ « الشيخ الرئيس » ومن تأخر عنه لى يوم
هذا في الرد عليه وترييفه و تسفيه عقل قائله ، كما يظهر لمن تصفح كتب «الشيخ»

(١) منى على ما اشير اليه سابقاً وسيبحث عنه تفصيلاً أن الاشياء معلومة تفصيلاً في مقام

الدات والا ، فالخصم غير مسلم لما ذكره - ط مدخله .

(٢) فلو كانت تلك الصور العلمية معلومة بغير أخرى لرم التسلسل ، او منفسها لرم

الجهل قبلها - ط مدخله

(٣) اهل ان اتحاد العقل والمعقول ان امتثل في مقام العلم الكمالى الذاتى فمعناه

كون بسيط الحقيقة بوحدة وبساطته كل المعقولات ، وان امتثل في مقام العلم التفصيلى فمعناه

اتحاد اشراقه بكل معقول ملائعاف من داته عن مقامه ، بل الاتحاد في مقام الظهور للمشقة

الظاهرة - منقده .

« كالمشاه والنجاة والاشارات » وكتب « الشيخ الاشراقي » « كالمطارحات وحكمة .
الاشراق والتلويحات » وكذلك كتب غيرها ككتاب « يهنينار » المسمى « بالنعيل »
وكتب « المحقق العلوي » و « الامام الرازي » وغير هؤلاء من اللاحقين وقد تكلمنا
في هذا المقام (١) في مباحث اتحاد العقل والمقول من الفن الكلي بما الامر بدعليه ،
ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المنصب وحقيقته ودقت ولطافته فليراجع الى ما هناك
حتى يظهر له علوم مرتبة قائله في الحكمة ورسومه في العلم و صفاء ضميره بشرط ان
يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكير ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل (٧)

في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاتها (تعالى)

فتقريره على ما يستفاد من كلام « الشيخ » في اكثر كتبهم وان الصور المقولة قد
تستفاد من الصور الموحودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهياتها واشكالها الخارجية
بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المقولة مأخوذة من المحسوسة
بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت امشأها البناء لولا في ذهنه بقوة خيالية
ثم تمير تلك الصورة بحركة لاعنائها الى ان يوجد لها في الخارج ، فليست تلك الصورة
وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها
العلمي وقدر (في مباحث الكيفيات المتساوية من الفلسفة الاولى) ان جنس العلم الذي
من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلى و اشعالي والفعلى منه ما يكون سبباً لوجود
المعلوم في الخارج و الانفعالي بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالاً اولاً ،
فعلم صانع البيت الذي يريد بناء من قبيل القسم الاول لكنه ليس سبباً موجباً
تاماً ، بل يفترق في ذلك الى قابل وآل فوضع خاص وزمان خاص وشروط اخرى .

فنقول : نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه (تعالى) نسبة صنع الصانع

(١) تأييد لاصل قوله باتحاد الماقل والمقول ، وأما توجيه علم الواجب التفصيلي قبل
الايجاد بذلك ، فيرد عليه جلما يرد على القول بالصور المرتسمة على ما سبقه تفصيله ، و
لعل المصنف (قده) لم يذكر المناقشة فيه لذلك سطحه ظله .

المختار الى نفسه الصانعة ، ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنعه العليم الحكيم لو كانت تابعة الفاعلية بأن يكون مجرد تصوّره كافياً لحصول صفة او تصبّغه في الخارج ، فصدور الأشياء عن الباري (جل اسمه) في الخارج بأنها عقلت اولاً فصدرت وتعقله (تعالى) اياها ليست بأنها وجدت اولاً فعقلت لان صدورهما عن عقله ، لأعقله من صدورهما ، فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس افكارنا التي نستبسطها اولاً ثم نوحدها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة ، مع وجوده من الفرق كثيرة ، فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افعالنا الاختيارية الى ابغاث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتنخيله ، والى استخدام قوة محرّكة واسنعمال آلة تحريكية طبيعية (كالعضلات والرباطات والايدي والارجل) وخارجية غير طبيعية (كالعأس والمنحوت والقلم والمداد) وانقياد مادة صالحة لقول تلك الصورة ، والاول (تعالى) لكونه تام الابداد والفاعلية . كما انه تام الوجود والنحصل . انما امرء اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ، فقوله و كلامه الذي (١) هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للأشياء ، فكيفية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله ، وتلك الصور العقلية هي كلمات الله الثامات التي لا تعد ، فالكتاب الالهي المنور به على هذا المقصود ، بلغ وجهه واحسنه حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الالهية الذاتية ، وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرق في انشاء الله .

وربما يستدل على كون علمه (تعالى) بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بأنه يعلم ذاته ، وذاته سبب للأشياء ، والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فداته يعلم جميع الأشياء في الازل لكن الأشياء كلها غير موجودة في الازل

(١) كون الصور المرسمة كلاماً باعتبار انبثاتها من الذات لاستعادة من الأشياء ، و باعتبار امرائها صفاتي الضمير النيبى المطلق ، والمراد بتأبسيثها تأخيرها لمرمدى ، و بالارادة الذاتية العلم - المتقدم على حذ الصور المرسمة - الاجمالي - بالأشياء ، الذي هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوي فيه ارادة الأشياء ، لاسيما احب شيئاً احب آثاره برفقه .

وجود اصيل ، فلو لم يكن ايضاً موجودة بوجود علمي غير اصيل لم يتحقق العلم بها (١) اذ العلم يستدعي تعلقاً بين العالم والمعلوم ، سواء كان نفس التعلق والاماسة اوسورة موجبة لها ، والتعلق بين ذات العالم اوسفته وبين المعدوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معاً بوجه من الوجود . ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل والازلزم قدم الحوادث - فبقى كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي ، فذلك لما بأن تكون متصلة عن الواجب (تعالى) فيلزم المثل الافلاطونية ، واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان ، او بان تكون ذائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتبة فيها وهو المطلوب .

والورد عليه انه مقوم بالقدرة الالهية الازلية لانهما ايضاً صفة ذات تعلق بالمقدورات ، ولا شك ان قدرة الله (تعالى) شاملة لجميع الاشياء (٢) مبدعها وكائنها. اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل باعيانها ، لا بصورها العلمية لان دواتها العينية مقدورة له لا صورها العقلية فقط ، لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقص لجريان الدليل وتحلف المدلول .

واجاب بعض الازكياء عن هذا النقص : بأن مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقاً ، بل يكفي فيها الوجود التقديري اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم لما استشعر اهدام اصل الاستدلال بماد كره قال : «فالوجه أن يقال ان النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

(١) الملازمة ممنوعة لاشيئية الماهية بالوجود فهي او دعوى مسبوقة للتعلق كما هو مذهب المعتزلة وهو وان كان مخالفاً في الواقع الا انه لا بد للمشكل ان يتعرض لابطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل منه وفي عليه قوله : «فبقى كونها موجودة» - منقده .

(٢) كأثر فائلا يقول : يكفي لتعلق القدرة الادلية المبدع الازلي كالمتل الاول فان امكانه الدائي يكفي بمجرد قبوله الوجود من القادر الازلي كبد ١٥ وامكان الكائن ادلي كما قالوا - اصرق بين امكان ادلية الكائن واذلية امكانه فاجاب بان القدرة على الكائن ايسافى الازل - منقده .

المعلوم وتميزه والمعلوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز.

اقول . اما اصل الاستدلال فنرجع اليه واما النقص بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم حريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا سلم تحلف الحكم في القدرة الازلية ، اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجي ، بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجي بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصوري كما انه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به « الشيخ » وعبر عن القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بأن تلك الصور كما انها حاصلة فيه (تعالى) كذلك صادرة عنه واما الجواب الذي ذكره ذلك المجيب ففي غاية الركاكة من وجوه (١) :

اولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بمجرد العرض والتقدير ، وليس كذلك كما علمت (في مباحث مقولة الاضافة) من ان لها خطأ من الوجود الخارجي وان لم يفرضه فافرض . وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الاشراعات التي تستدعي (٢) وجود الطرفين . وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلي والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعي التعلق دون الآخر تحكم بعت ، لما سبق من ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة ، ولها وجود واحد ، ولا يجوز قياس قدرته

(١) اي : من مجموع الوجوه فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود منشأ اشراعاتها ليس اول قارورة كسرت في الاسلام ، لانه وقع من اكثرهم فليس هداما فاية الركاكة وان اريد انها عنده كاثياب الاقوال حيث قال - داد النسبة تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير ههنا مثل ما يوجد في القضية الحقيقية لا تقدير العقل المقابل لتجويزه اي : يكون لها وجود عليها في العقل بعدما اعتبرها المنبر . واما قبله فوجودها وجود منشأ اشراعاتها في الخارج ادفعه صحيح لاشراعاتها - منقده .

(٢) فان من الاشراعات ما لا يستدعي شيئا كالشيء المنتزع من ريد الامي ، ومنها ما يستدعيها كالاخوة المنتزعة منه ومن عمرو ، فموان النسبة المقولية ناطقة بذلك نعم لو كانت الاضافة اشراقية لاستدعيها ولا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله داد النسبة نفسها تقديرية الوجود - منقده .

(تعالى) على قدرة الإنسان ، فإن القدرة فبنا عن القوة والاستعداد للفاعلية (١) و فيه (تعالى) نفس الإيجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت .

تنبية وإشارة : إن خلاصة ما ذكره « الشيخ » في الديات « الشعاء » أن الواجب (تعالى) يعقل الأشياء ولا يجوز عليه أن يعقل الأشياء من الأشياء ، والا ، فذاته أمامتقومة بما يعقل من الأشياء ، فيلزم التركيب في ذاته وهو محال وأما عارضة لها (٢) أن يعقل الأشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو أيضاً محال ، ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو محال ، ويكون له محال لا يلزم من ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، والاصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه أدق سبق أن كل ما يمرض له أمر من خارج (٣) فلا بد فيه من قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجي من شيئين : شيء

(١) اساقال وللفاعلية إشارة إلى أنه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة والاسم ماد كما يتوهم ، لأن قدرته (تعالى) بالفعل عنده ، وإنما أثرها الذي هو الفعل ، بالقوة كما أن القدرة على الكتابة للفاعل الكاتب الماهر المحصل لسلطة الكتابة بالفعل وإن كانت الكتابة له حين لا يكتب بالقوة ، وهذه شيء من مقولة الفعل ، و تلك شيء آخر من مقولة الكيف - من قدره .

(٢) أي : من خارج ذاته فلا يرد على « الفبيخ » نفسه ما ورد ، لأن السور منبثقة من ذاته (تعالى) عنده وسببته الیهاتبة الفاعل إلى الفعل لاسبية القابل كما إذا اتصف به من خارج ، وقوله : « ويكون لولا أمور من خارج » أي لولا وجود فاعل السور - من قدره .

(٣) أي : عروضا خارجيا بحيث يكون للمعرض مرتبة من الوجود متفعما على وجود المارض ويكون المعرض عروضا المقبول للقابل ، والمراد بالقوة الانفعالية المادة وحينئذ لروم التركيب الخارجي ظاهر ، ولا ينتقض هذا وكذا ما بعده من الجسمية أو الجسمانية بالفعل أدعى مرض له الوجود من خارج فانه ممكن ولعن ذاته أن يكون « ليس » ومن علمه أن يكون « ليس » وليس فيه تركيب خارجي ولا جسمية أو جسمانية ووجه عدم الانتقاض أنه لا مادية للفعل على التحقيق وعلى المشهود من أنه مادية فلا معرض خارجي للوجود بالنسبة إلى المادية -

هو به موجود بالفعل ، وشئ ، هو به بالقوة . وكما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة .

وايضاً كل ما يعرض لمشيء لامن ذاته ، بل من غيره ويكون به معنى ما بالقوة فهو لامعالة جسم او جسماني ' والواجب ليس كذلك ، فبطل من هذه الاصول كون عاقلته مستفادة من غيره او حاصلة بعدالم يكن ، ومن وجه آخر لايجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيرات - مع تغيرها من حيث تغيرها - عتلاً زمانياً مشخفاً فيكون لكل واحدة منها صورة اخرى على حده ، ولاشك انها متصادمة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلاً للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وايضاً من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ذكرت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلاً بل احساساً او تخيلاً فنكون القوة المدركة لها قوة حساسة او قوة خيالية ، اذ قد ثبت في موضعين المدرك في درجة الوجود كالمدرک ، فالصور المحسوسة والتخييلة لكونها شخصية منجارية لا بد ان تدرك بآلة جسمانية منجارية فلا بد ان يدرك الواجب (تعالى) هذه الاشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير ، وكما ان ثبت كثير من الافاعيل له (تعالى) بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شئ ، على نحو كلي (١) ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصي .

١ في المواضع الاحرف كرم في العقل ١٩ وايضا القابل من الفعل هو الماهية ، والقوة امكان ذاتي و هي الواجب (تعالى) حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع و متن الاعيان ، فالقوة امكان استمدادي وحامل الاستعداد هو المادة . ولا بد لها من صورة غيرم انتجسم لامعالة تعالى الواجب القدوس من ذلك علواً كبيراً - من فقه .

(١) المراد بالكلية هي كلامه (كما وقع) السمة والاحاطة اي : يعقل الشئ بصورة محيطية بدون غيره فبطل ما يعقل غيره بصورة واحدة وهذا كقول الاشراقيين : ان رب النوع كلي ذلك النوع ، ومعلوم ان مجرد ايداع غير دائر ولا زائل لكنه محيط بكل الافراد الطبيعية : وكما خلق -

فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا من الجائز الذي يحتاج تصورها إلى لطف قريحة .

وأما كيفية ذلك فلا بد إذا عقل ذاته وعقل أنه عبده كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولأشياء من الأشياء يوجد الاوقدصار من جهة ما يكون واجباً بسببه ، وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تنأى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول (تعالى) يعلم الأسباب ومطابقتها ، ويعلم ضرورة ما تنأى إليها وما بينها من الأزملة وما لها من المودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدر كاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية .

وقال أيضاً: فلا يظن أنه لو كانت للمعقولات هذه صور وكثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها أجزاء لذاته، كيف ؟ ! وهي تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاته ومنه يعقل ما بعده ، فعقله ما بعد ذاته ملول عقله لذاته على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته أصاها معقولة على نحو المعقولات العقلية لا التسانية (١) . وإنما عاليتها أصاها المبدء الذي يكون عنه لأفيه . بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض ، وإن كانت مما لا تقدم ولا تأخر في الزمان ، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ، قال : فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان فبقي لك (٢) النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الأول كاللوارم التي تلحقه ويكون لموجود مفارق لذاته ودوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوية (٣) أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس

لا الرياضيين الكلي على تلك المحيط مع شخصيته ؛ وإطلاق الكلية على الإحاطة الوجودية المهيبة كإطلاق الإحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمعينة = حقه .

(١) أي : لا المعقولات التدرجية المتعاقبة وهي ما مر بقوله : وكالعقل المتكبر = من قده .

(٢) أعاد اعرفت أن الإضافة العقلية إليها ليست من حيث وجودها المعنى فبقي لك النظر

في وجودها العقلي (أعني وجود صورها العلمية) أن عمل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قباحتها بأمر آخر - اد

(٣) لما كان المعروض مفارقة لها لم يكن المراد من وضعها في صقع الربوية نفوسها أو -

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالמושوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه ومعقولة للأول على أنها عنه وعقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدء الأول مبدء له بلا واسطة . بل يفرض عنه وجوده أولاً ، وما المعقول منه أنه مبدء له بتوسط فهو يفرض عنه ثانياً ، وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وإن كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي وإذا كانت تلك الأشياء المرتسمة (١ - ٢) في ذلك الشيء من معلولات

١ مروضها للذات وهو ظاهر ، بل المراد منه تعلتها باحلاق الله واتصافها بصفات واستقلالها بحكام الامكان تحت احكام الوجود ؛ فان سناط غلبة السوائية الحركة والمادة ولو احتها وهي منها منقبة ، ولما نسمع المصنف كثيراً ما يقول ، ان القول باقية بقاء الله وقديمة بقدمه فلا ينافي قديمها ما قال المعتنون انه لا قسم سوى الله تعالى ، وإذا كانت القول حكداً - وهي من اقبال - فما ظنك بسفته (تعالى) ؛ والصفة أشد اتصالاً بالموصوف من القول وان كان القول من المبدعات وإذا مررت هذا فلا وجه لما قيل على الشيخ ، داه لا يدري احد ما هذا المقع - من نفسه .

(١) اي . اذا كانت تلك الصور المرتسمة في عقل أو نفس من معلولات الأول فيدخل في جملة الأول بعقل ذاته مبدء له فيلزم ان يكون هذه العقلة نفس وجود تلك الصور لا مبدء لوجودها والا ، لزم التسلل لانه اذا كان عقله ان ذاته مبدء للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقلة غير تلك الصور ، فلها ايما وجود لاها من اللوازم ، فلها ايضاً عقلة اخرى ، لان علة الوجود هي العقلة فلا بد ان يكون تلك الصور نفس مثل المبدء المبدء للخير ، فحينئذ لا يكون صدورهما على ما قلنا من انه اذا عقلها وجدت لان هذا القول حينئذ بمنزلة ان يقال : لا بعقلها اولاً انها وجدت وهذا باطل فلا يمكن ان يكون الصور في نفس او عقله اد .

(٢) يتراعى في ظاهر الامر ان يتكلم والشيخ في نفس ذلك الشيء ان عقله ليس نفسه ، بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد ، ومورته يكون حينئذ في عقل آخر او نفس اخرى فيتسلل لافي الاشياء المرتسمة ، فانه مشترك الوجود عليه وعلى ما هو الحق عنه من ارتسام الصور في ذاته (تعالى) لكن بعد التحقيق تلمس الحق ما قاله لان الصور حينئذ موجودات حسنة فتكون مسبقة بالملم وليست ذهنية علمية لتكون مستقنية عن علم آخر ، والصور الاخرى ايها -

الأول، فيدخل في جملة ، ما الأول يقل ذاته مبدء له ، فيكون صدور هاعنه ليس على ما قلناه من انه اذا عقل خيراً وجد ، لانها نفس عقله للخير ، او يتسلسل الامر لانه يحتاج الى ان يقل انها عقلت ، وكذلك الى ما لانهاية له ، وذلك محال فهي نفس عقله للخير ، فاداً قلنا : ولما عقلها وجدت ، ولم يكن معها عقل آخر ، ولم يكن وجودها الا انها تعقلات هانما يكون كأننا قلنا . ولانه عقلها عقلها اولانها وجدت عنه وجدت عنه فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر ، وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملامته ممكن الوجود ، وان جعلتها اموراً مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية ، وان جعلتها موجودة في عقلها عرض ايضاً ما ذكرناه قبل هذا من المحال (١) . فينبغي لك ان تبجته جهدك في التخلص عن هذه الشبهة ، وتتحفظ ان لا تتكرر ذاته ولا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما (٢) ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود ،

— كانت علمية غير معينة انما تمت في ذاته (تعالى) الا ان الفسخ غلب السور ، ومعلها ايضاً مراده . فهنا الكلام من الفسخ مثل ما اورد المصنف (قده) على منب القائلين بالمثل الافلاطونية سابقاً من قده .

(١) وهو لزوم ان يكون هذا العقل ايضاً مسبوقاً وجوده بقل آخر فيدور او يتسلسل ما (٢) مراده (قده) بالاضافة الاضافة المقولية وكما بالعلمية ، والعكم متوجه الى الفيد المأخوذ معمول ليس مراده الاضافة الاشراقية واللمية الحقنة الحقيقية ، بل الحقنة الظلمية التي هي نور الوجود وظله السعود فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . واما الاضافة المقولية وهي مفهوم دعنى انترامى فمعلوم زيادتها وامكانها ، وكيف يحصل كونه واجباً ؟ ومع ذلك لا غرو في كونها صفة للعنوان والوجه . ووجه الفهم هو الفهم بوجه ضيف وهذا كالمفات الانترامية من الكلية والايوة وغيرها للانسان فهنا معنى زيادة الصفات الاضافة كما مر في العواشي السابقة . ثم انه اشار تعالى ارشاده كون الصور المعقولة لواحق ذاته كما يهرون منها بلوازم الاول . والى الامتناع من ملامته الممكن بان الممكن بالحقينة ليس الا مفهوم المالمية الاضافة . واما نفس الصور فهي واجبة بوجوب الفات الاقدس ، قديمة بقدمه ، باقية ببقائه ازيد مما يقال في العقل الاول : انه باق ببقائه لا باقائه — من قده .

بل من حيث ذاتها، وتعلم ان العالم الربوي عظيم جداً ، وتعلم انه فرق بين ان تنبص
عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان تنبص عن الشيء صورة معقولة من حيث
هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدء لفيض كل معقول من حيث هو معقول معلول
كما هو مبدء لفيض كل موجود من حيث هو موجود معلول، ثم تعهد في تأمل الاصول
المعطاة والمستقبلة لينضح لك ما ينضى ان يتضح ، (انتهى ما ذكر.)

وفيه امور مستقيمة شريفة وامور متزلزلة وكل ما يستقيم فيه ويصح من المقدمات
التي يستخرج منها كون الاول عاقلاً للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة
عنده (تعالى) بصورها العقلية قبل وجودها . فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة
الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله (تعالى)
لذاته علة عقله لها ، وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية ، وانها صادرة عنه على
الترتيب السبي والمسبي (١) وان حثية كونها معقولة له (تعالى) بعينها حثية
صدورها عنه (٢) بلا اختلاف حجة ، وانها ليست مما عقلت فوجدت ، او وجدت فعقلت
بل وجدت معقولة وعقلت موجوده وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر
عنه هذه الاشياء لا هي نفس حصولها له ، فملوّه ، ومجده بذاته لا بتلك الصور العقلية
الى غير ذلك وكلما يسلك بها طريق الارشاد فهي متزلزلة كما سنعلم فيما بعد .

ثم من المعجب ان الذين جاؤا بعد «الشيخ» وحاولوا القدح في هذا المذهب
لم يقدروا عليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه ، او من قصور

(١) هذا ما يستقيم في الطبقة الطولية من العقول ، واما المثل الافلاطونية فلا ترتيب سبي
ومسبي فيها ، وتسميتهم اياها بالعقول المرصية والطبقة المتكافئة ينادي بذلك اللهم الا ان يقال
الترتيب الذي في العقول الطولية يكون لهذه المرصيات لانها تحصل من اشراق تلك و
معايناتها - من قده .

(٢) اشارة الى قول الشيخ: «وتعلم انه فرق بين ان تنبص عن الشيء صورة من شأنها ان
تعقل وان تنبص عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة» فافاد ان ما ذهب اليه الشيخ من
الفرق بين السودتين صحيح وان الصور المقاسة عن الله من القسم الثاني - اد .

قرائعهم وأدهانهم ، أو من عدم حوضهم في الأصول الحكيمية كما ينبغي .

فمنهم «أبو البركات البغدادي» حيث ذكر في كتابه المسمى «بالمعتبر» قوله «لو كان علمه مستعاداً من الأشياء لكان للغير مدخل في تميم ذاته» منقوض بكونه (تعالى) فاعلاً للأشياء فإن فاعليته لا تتم إلا بسدور الفعل عنه فيجب أن يكون لعمله مدخل في تميم ذاته وذلك باطل ، فيلزم تقي كونه فاعلاً للأشياء ، فكجا أن هذا الكلام باطل فكذا ما قاله .

أقول : وجه اندفاعه كما اشير إليه أن الفاعلية (كالعلم والقعدة ونحوهما) قد تعلق ويراد بها نفس الأضافة المتأخرة من وجود الطرفين بلا شك وقد تطلق ويراد مبادئ تلك الإضافات (١) فهي مقدمة عليها ، وليست تلك المعاني من الصفات الكمالية له (تعالى) إلا باعتبار مبادئها المتقدمة على الأضافة فكما أن فاعليته الحقيقية لا ينوقف على وجود الفعل لأن وجود الفعل ينوقف عليها والالزم ! الدور فوزان ذلك في علمه أن يجعل المعلوم تبعاً للعلم ، لا العلم تبعاً للمعلوم .

ومن القادحين في هذا المذهب أشد قدح «شيخ أتباع المشرقيين» المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة حيث قال في المشرح السابع من الهيات كتابه المسمى «بالمطارحات» : قولهم «إن ذاته محل لأعراض كثيرة و لكن لا يتعمل منها» إنما ذكروه ليظن الجاهل أن فيه معنى فانه يوهم أن الأفعال لا يقال الاعتد تجدد كما يهيم من مقولة «إن يتعمل» وهذا لا يفيهم فانهوان لم يلزمها لأفعال التجددى من وجود عرض ، ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن الفعل بجهة والقبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتا تكون محلا لأعراض ولا يتصف بها وقد تقررت فيها ؟ ! وهل كان أتصاف الهيات بصفات فيها إلا لأنها كانت محلا لها (انتهى كلامه).

(١) كالسود النوعية المسحونة النارية فانها غامضة النار مقصدة على الفاعلية التي هي

القول: ماد كروه حق وصدق من عدم تكثر الحثية واختلافها الأمي اجتماع الفعل والقول (بمعنى الأشغال التجديدي الاستعدادي) (١) دون اجتماع الإيجاب و مطلق القبول ، فإن المعلول الصادر بإيجاب الملة و اقتضاها إذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده المرضي- كما هو شأن الأعراض- فحثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه ، لأنه لم يوجب الأعمول ولا وجوده هذا الوجود ، فلو لم يتم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي ، هادن لو كان خلل في كون أوائل السواد عنه أعراضاً لكان من سبيل آخر لا من محالية اجتماع الفعل والقبول . ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم الميات البسيطة مع أنه قد حقق القول فيها بأنها غير مستندة إلا إلى تلك الميات التي هي جاعلها ، فهل هي إلا فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ؟

ثم قوله: وكيف يصدق عاقل ، إلى آخره ، تعرض بسهمييار حيث قال في «التحصيل»: «ذاته (تعالى) وإن كانت محلاً لأعراض كثيرة ولكن لا يتقل عنها ولا ينصف بهاء ومراده أنه لا يتأثر فإن أكثر ما يطلق لفظ «الاتصاف» أما هو في الأعراض التي يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الأعراض ، وكالتقس في اتصافها بالعلم والقدر وغيرهما ، وليس كذلك حال العقل الفعال (مثلاً) في حصول الأفعال والأحوال والآثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والإيجاب ، وكذا الإضافات العارضة له إلى المعلولات المتأخرة عنه ، فإن

(١) فأشار بالأشغال التجديدي، إلى أنه لا بد أن يتقبل الشيء من غيره، فلو انبث الشيء من نفسه انبثت اللوازم من حاك ذات المبرهنات لم يكن اتصالاً تجديدياً، وبالأستعدادي، إلى أنه يكون بمدخلية المادة لأنها حاملة القوة وموجوعة للقابلية ، فقبول الماء للسحونة اتصال تجديدي استعدادي ، لا قبول الأريمة للزوجية أي ، هرونها لها ولا قبول النار للسحونة و هروجنيتها لها فإنها لم يتبلأها من غيرها ولا بواسطة المادة الموجوعة ، إذله فرضنا ما مبر دهرن أيضاً لكاتما مقتضيتين لهما ، فجهة الاقتضاء في أمثال ذلك هي جهة العروض ، والقبول بمعنى الموسوعة برنها من نفسه.

أريد من الاتصاف (١) مطلق المعروضة بالموجوبية فلا مضايقة في اللفظ بعد توضوح المقصود لكن لأفساد في تحقيقه هيئنا ، وإن أريد ما يصير الموضح سببه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس بلازم ، فاللازم غير محذور ، والمحذور غير لازم .

وقال فيه أيضاً : هو أن لم يكن تعقله (تعالى) زائداً على ذاته وليس ذاته الأدوات وسلب المادة كما ينفرون به فيكون هذه الصورة في ذاته إما أن يكون على ما يقال أنه إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم تلبساً لكونه لازماً عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم . فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازم . فبطل قولهم : وإن علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع إنما هو معلول للزوم اللازم عنه انتهى .

القول : هذا المذكور أيضاً يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فإن قولهم : «علمه (تعالى) بذاته علة لعلمه بلازمه» ليس يقتضي أن يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكرناه من قولهم : وإن وجود الاشياء تابع لعلمه بها ، ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم ، بل مرادهم أن علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته في الواقع وإن كان لزومه بنسبة هذا العلم (٢) فإن لازم اللازم أيضاً لازم . والحاصل أن الصور العلمية الحاصلة

(١) بل في القيام الصدوري لا تصاف أصلاً فإن الاشياء كلها قائمة به (تعالى) قياساً صدورياً ولا تصاف وقد ذكرنا في الموضع ، أنه إليها إضافة المبدء الذي يكون منه لافهم وكلام صاحب التحصيل ، يمكن أن يحصل على ما ذكرناه بوجه يبعد بأن يراد بالمحل المحل الصدوري ، وبالعرض العرض إذا العلم خارج محمول - من نفسه .

(٢) والحاصل أن حصول اللزوم بنفس العلم وبالمعنى قولهم : «علمه بذاته» أي ذاته لأن هذا العلم صدوري ، وقولهم : «علة لعلمه» أي : للصور المرتبة ، وقولهم : «بلازمه» أي : باللازم المباشرة اللازمة لنفس ذلك العلم وهو الصور بنفسه ، وهذا من قبيل قولهم : «تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل» وكيف يقدم اللزوم على العلم ، وصفات الواجب (تعالى) كل من الأخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العلمية والعاطية فلا تقدم ولا تأخر بين صفاته (تعالى) - من نفسه .

في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته . والامية - الخارجية من لوازم علمه بتلك الاشياء فتكون هي من لوازمه (تعالى) بل هي عين لوازمه بوجه ، فان العلم الصوري والمعلوم الخارجي متحدان في المية والحقيقة ، مختلفان في نحوى الوجود الذهني والامنى فلا تناقض في قولهم (١) «علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته» اعني اللوازم الخارجية ، وقولهم «حصول اللوازم تابع للعلم بها»

ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال: هو اما ان يقال ان حصول الصور في ذاته متقدمة على لزومها يلزم بالعلية بحيث لو لا تلك الصور المقارنة ما يوجد باللازم المبين بحيث ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المبينة ، بل هي مع صورة» اقول: هم يلتزمون ذلك ولا ينسد (٢) بذلك باب اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه (تعالى) واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لا بد ان يكون واحدا وليس كذلك الا العقل ، اذ نقول (اولا) : ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصرأ في هذا

(١) اقول: ليس مراد «الشيخ» ان تأخر اللازم المتمثل (اعني الصورة العلمية) عن اللازم المبين - وهو ذو الصورة - وتقدم الزوم على العلم بالزوم انما يعبر عنه من امثال قولهم : «اداعلم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته» حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف (قده) من انه يفهم الملاحظات اللغوية ، بل مراده استيفاء الحقوق استظهارا .

صاحل كلامه ان الصورة الاولى اما انها مؤخره عن اللازم المبين واما انها مقدمة عليه واما انها لا مؤخره ولا مقدمة بل همه كما سيذكره . وعلى كل تقدير يلزم محدود من قده .

(٢) اقول مراد «الشيخ» انه يلزم ان لا يكون الواجب (تعالى) بمجرد ذاته مفيداً للوازم المبينة ، بل يتوسط الامور الحالة كما سيأتي من المحقق «الطوسي» (قده) ويلزم ان لا يكون الواجب (تعالى) علة عامة بسيطة للعقل الاول وهو خلاف مفهيم حتى انه اعتبر عدم الذاتي و الامكان وسائر الاعتبارات اللازمة للإمكان في طرف المعلول لئلا يتقدم في بساطة الملة كما في «الفوارق» للمحقق «اللامبي» (قده) ، ودلالة كلام «الشيخ» على ما ذكرنا اظهر من دلالة على ما ذكره المصنف (قده) من الانسداد المذكور ، وان كان لازماً ايضاً فلا وجه للاقتصار عليه - من قده .

المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة (١) و (ثانيا) ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته اما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات (٢) تصلح لان تكون جهة لصدور اى معلول كان ، بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويمثلها على الترتيب (وقالنا) انه اذا دل الرهان على حصول صور المعلومات قبل ايجادها في ذاته (تعالى) (٣) فلا بد من ان يكون وجودها في الغير على طبق وجودها في العلم ، وكذا هيئاتها وكمياتها الخارجية على وفق هيئاتها وكمياتها الصورية ، والا لم يكن العلم الا على مطابقاً للمعلوم ويكون جهلاً وهو ممتنع بالصورة.

ثم قال : وان الصورة الاولى - سواء تقدمت على اللازم المبين او كانت غير متقدمة ولا متأخرة - لما حصلت في ذاته فتستدعي جهتين في ذاته ، ولا يصح ان يكون سلب المادة سبباً لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وقاعلاً للسلب وحده او السلب مع ذاته ، فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ، ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواحيدة

-
- (١) كما في كتابه المسمى «مفاتيح الباب» وغيره ولكن مسلكتك امكان الاشرف بان يقال النور المدبر وهو النفس موجود فالنور الفاعل وهو اشرف منه موجود بقاعدة امكان الاشرف - مبنى ايضا على قولهم - «ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولذا جعلت القاعدة من فروعه - من قده
- (٢) اي: ليست كثرة الجهات مطلقة لزيادة لبايات اثبات العقل وصحة لصدور الجسم مثلاً بل لا بد ان تكون مناسبة للكثير الصادر اولا حتى لا يكون على سبيل الجراف فلا يمكن ان يقال تصدر من الذات المتعالية الوجوية صورة الجسم و من الصورة العلمية الاولى القائمة بذاته (تعالى) هيولى الجسم لعدم المناسبة - من قده.
- (٣) اراد (قده) ان ما هو مناط الاشكال بعينه مناط الحل فان وجود الصورة الاولى الذي جعله جهة مكثرة مانعة من صدور العقل فهو مقتضى لصدوره ، لان علمه قطعى مطابق للمعلوم فلا بد ان يقع المعلوم الذي هو العقل في الوجود وهذا ظير ما ذكره المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية «حيث جعل ما هو مناط الشبهة مناط النفع - من قده.

اقول : اما قوله «ثم ان الصورة الاولى» الى قوله «يستدعى جهتين في ذاته» اعادة لما سبق منه (١) «انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول» واما قوله «ولا يصح» الى آخره «فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض عليهم او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم» و«مبناء على ما توهم كثير من لزوم الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخر لازماً ام لا سواء كان المتقدم مقتضياً موجباً له او لا وليس ذلك كما توهموه» (٢) حيث لم يعلموا ان المقتضى للشيء والمعيض عليه ليس فاقداً له خالياً عنه بالحقيقة حتى طرء عليه وجدان شيء بمدققاته عنه بعدية ذاتية او زمانية يلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية، بل الشيء من حيث موجوده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقاً . وهذا اصل شريف لم يظفربه الاقليل من الاصفياء .

ثم قال : «وايضاً الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المبائن الذي هي صورته علة ايضا لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يعمل فعلين مختلفين» .

(١) فيه تعرض الى انه تكرار وليس كذلك بل اعادة تمهيداً للجواب الذي ذكره .
 (٢) فالقوله اذا كان لازماً و كانت منبثاً من حاق المعلوم لامن خبره وكان المعلوم نفسه معطياً اهمه و معطى القىء ليس فاقداً له . كان ذلك المعلوم واحداً لذلك اللازم في مرتبة ذاته . فاللوازم المتصلة (اعني المود) لما كانت منبثة من ذاته (تعالى) كان هو جامعاً لها بنحو اعلى فاذا كان النحو الاعلى منها ومقامها الاجمالي واجبا فكيف يتطرق حينئذ امكان ذاتي او استعدادي ؟ والنحو الاصح والمرتبة التفصيلية منها ايضاً مناط السوائية فيها مستهلكة كيف ١٢ والاتصال الابداعية (اعني القول التي صورها لوازم متصلة كالسماني الحرفية بالنسبة اليه) لاحكم لها على حيالها و من قطع الربوبية بوجوده بوجود الله (تعالى) باقية يتأخر فيها ظنك بالمود التي هي من الصفات الرمعية ؟ فإين الاتصال المنوي في الصفة بما في الفعل . مرقده .

اقول اولاً : ان ما ذكره منقوض بكون العقل الاول سبباً لحصول العقل الثاني (١) و الفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين و كل ما وقع الاعتذار به هناك يستدبره هيبنا .
وثانياً بالحل وهو ان الصورة الاولى (كالصادر الاول) ليس واحداً حقيقياً كالواحد (تعالى) والا . لكن المعلوم مثل العملة فاذن كل ما سوى الاول لا يحلو من جهتي كمال و نقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر ، الاشرف من الاشرف و الاخص من الاخص .

ثم قال : ثم يكون الواجب متعللاً عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية . وان اعتذروا بانها و ان كانت في ذاته فليست كمالاً له فلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل ، وانضاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له كيف ؟ و عديم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصاً فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً ، ومزيل للنقص مكمل ، و كل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل .

اقول : قد علمت ان هذه الصور عنهم ليست كمالات لذاته ، والعلم الذي هو من كمالاته ونمونه هو ما يكون عين ذاته ، ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه (تعالى) و صدور سائر الاشياء الخارجية في كونها مترشعة عن ذاته متأخرة بوجودها و وجوبها (٢) عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والعملية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون

(١) هذا على طريقة « المعاني » والمشيخ الاشراقي ، لا يقول به ، بل عنه يخرج من عقل واحد عقل واحد الى آخر المتطرفة ، ولا يأخذ الاطلاق في الوجود حينئذ . اللهم الا ان يكون البحث عليه برهاناً عند المصنف (قدس) من قدس .

(٢) لانها بعد تمامية ذاته و انها تنفخ بالتمامية العالية من النفس مطلقاً لان ذات بسيطة الحقيقة جامعة لها تنوع أعلى فليس و هذان الصور بعد فيناهما من الذات وجسماً بعد فقدان حتى يكون كمالاً ولا وجوباً و فعلية بعد امكان و قوة كما لورد الشيخ الاشراقي عليهم من قدس .

وجود الشيء بالقياس الى مهيته ممكناً وبالقياس الى موجوده واجباً ، فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له فان معنى كون الوجود ممكناً أن له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك (١) ان يكون حاله -اي حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع لو بالقياس الى موجوده و ان كان غير منفصل عن موجوده- ذلك الحال اعني الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مريلاً لقوة ونقص عن الواجب كما ان عدمها عنه ليس قصوراً له وفقداناً عنه ، بل كماله ومجده اما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور ، وليس كماله ومجده بوجودها له ، كما ليس بوجودها في نفسها ، فادن كماله ومجده بداته لا بشيء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب الشيخ غير مرة منها قوله في التعليقات : « ولو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدء لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقلها (٣) اولا يكون مؤثراً فان كان مؤثراً كان علة لان يعقلها الاول لكن علو وجودها هو ان الاول يعقلها . فيكون لا بها عقلها الاول عقلم (٤) اولا بها وجدت عنه وجدت عنه .

(١) هذا هكذا في الفصل واللازم البائس (كالنقل) فكيف في الصفة واللازم المنفصل - من نفسه .

(٢) اي المستولات او للموجودات المبنية فان قوله : « تلك الموجودات » بهتملوماؤ مؤثرية المستولات بان تكون موجبة لعلية الكمال اذ العلم بالنير موقوف على النير او يراد مؤثرية حشبة وجود المستولات في حشبة تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سبأني . « وحقيقة الامر » ومؤثرية الموجودات المبنية بان تكون الصور مستفادة منها كما في العلم الانفعالي والمظاهر من استعهاد السنف (قدم) هو الاول ولا يحضرني التعليقات - من نفسه .

(٣) واما تنقل ذاته فذاتي ليس بمؤثرية كما فرض اولا من نفسه .

(٤) اذ يقتضي ما في الواقع من ان علو وجودها هو ان الاول يعقلها ، كان تنقلها لها علو وجودها والفرض ان وجودها مؤثر في النقل فالتنقل علة التنقل ولما كان المفروض ان الوجود مؤثر -

تعليق آخر ان كان وجود تلك المعقولات (١) علة لان يعقلها الاول - ثم نقول : « ان عقل الاول لها هو علة لوجودها - كان كأنه يقال لانها وجدت عنوجدت عنه » وان كان تعقل الاول علة لوجودها - ثم يصير وجودها علة لان يعقلها - كان كأنه يقال : لما عقلها عقلها ، وكلا الوجهين محال . وحقيقة الأمر ان نفس معقوليتها لموجودها وجودها عنه .

تعليق آخر : الاول - تعالى - لا يستفيد علم الموجودات من وجودها (٢) فانه ينفد بها الوجود ، فهو يعقلها فائضة عنه ، ففعله لذاته تعقل لها اذ هي لازمة له وهو يوجد بها معقولة ، لانه يوجد بها ويكون من شأنها ان تعقل .

تعليق آخر : فان قال قائل : انه يعلمها قبل وجودها (٣) حتى يلزم من ذلك

— في التعقل والتعقل علة الوجود في الواقع فالوجود علة الوجود وكلاهما باطل و حقيقة الامر ان التعقل والوجود واحد في الصور المرئية ولا علة بينهما وانما لم يترسض الفرق الثاني اعني ان لا يكون ملائماً لانه المطلوب من قدهم

(١) اي مثلاً كمالها هي عين ذاته ثم نقول : ان عقل الاول لها علة في الواقع لوجودها اي لوجود تلك المعقولات او المراد ابطال ان للصور صوراً من قده .

(٢) اي لا يستفيد علمه الكمال بالوجودات المعقولة من وجودها فانه ينفد بها الوجود اي ينفد تلك الصور الوجود ومطلبي المعنى واجد له وذلك الوجه ان علم حضوره من قده .

(٣) اي يعلم الصور علماً تفصيلياً و قوله : « حيث يلزم تعليل قبل المطلق » و قوله : « في حال عدمها محذور » انه لا يبر في عدم ولا خبر عنه و العلم صفة توجب لمعطه التميز و قوله : « او يلزم اما ان يعلمها الى آخره » محذور الخلف واللم الاضماري او يعلمها بحد مبيضة عن ذاته سابقة ومحذور التماس ولم يترسض له لوضوح بطلانه وقوله . « فاقوله ذلك محال » جواب لقوله « فان قال قائل » وهو المطلق الذي اشرت اليه و قوله « هو يعلم الاشياء » ان كانت الاشياء هي الصور فالعلم كمالاً اجمالياً وان كانت موجودات هيبة فالعلم تفصيلي و قوله : « وعلمه بسيط على تقدير الاجمالي ظاهره على تقدير التفصيلي » لانه ترتيب سببي تفصيلي من قده .

اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها. فان قوله: «ذلك محال» لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة، وهو يعلم الاشياء لا بان تحصل فيه بعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسيط. ثم قال: وفي الجملة اثبات الصوري واجب الوجود قول فاسد، وممتدردى، ويوجب ان يكون الذي يقيد الصور لثباته، بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتوا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحال كثيرة (انتهى ما ذكره).

اقول: قد علمت ان واجب الوجود مبدء كل الاشياء ومبدء وجوب وجودها وادا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه بالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وفيض من شرفه فلا يفيد شيء شيئا اصلا كيف؟ ووجود الاشياء عنه اوله، ليس يزيده كما لا لم يكن حاصله له في ذاته بذاته، وعلمت ايضا ان اتحاد جهنى الصدور والعروض ليس بممنوع كما في لوازم المهيئات واطلاق القبول، هيها ليس بمعنى الانفعال والتأثر ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا بم لو التزم احد تجوير ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوى الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شأن الحاس القول والانفعال وشأن الحافظ الفعل، كتعدد قوى الرطوبة واليبوسة وقوى التحريك والتحريك وكذا الاحاس والتحرك، ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهولي والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرأ دابعد، وعلى امر هو به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر.

واما اثبات عبية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا وفاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات بل لما

سلكتاه وقرناء هناك، الا ترى أن له (تعالى) اضافات كثيرة (١) الى الاشياء على الترتيب ؟ ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالجمله ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولارداءة في الاعتقاد بما اورده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا مع طول المدة و شدة الامكار الا ما سذكركه بقوة العزيز الحكيم .

ومن القادحين المصريين في الانكار لهذه الصور بعده المحقق الطوسي (ره) في شرح الاشارات مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف الشيخ في اعتقاداته ولينه لم يخالفه ههنا ايضاً وسلك ذلك الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب قال متصدياً لتبيين معاسد القول باثبات الصور في ذاته : « انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فعلاً وقابلاً مملاً » وقول بكون الاول موسوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية (٢) وقول بكونه محلاً (٣) له معلولاته الممكنة المنكثرة . تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن المعلول الاول غير مباين لذاته (تعالى) وبانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته . بل بتوسط الامور الحاصلة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه (تعالى) (٤) و« الفلاطون » القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

(١) لا يعني ان الاضافات لكونها اموراً اعتبارية ولذا كانت رائدة عليه لانه يحتاج الى دليل ولا قابل فهي دون الجمل كالماعية منقده .

(٢) يعني الانصاف والرياسة ههنا مما لا بأس به لكونهما اعتبارية وسلبية لا يعاديهما شيء في الخارج . كانصاف الاشياء بالاضافات والصلوب والموارد النخبية انما الالباس في الانصاف بالحقيقة الكمالية وريادتها - منقده .

(٣) المصداق كونه محلاً للمكثرة لا مجرد كونه محلاً وقابلاً لانه قد مر . ولا كونه محلاً لمعلولاً الممكن لانها ياتي فيما يتلوه - منقده .

(٤) اي يعني العلم بالتبرقانه ، ثار هذه الاشكالات لاعلمه بذاته في مرتبة ذاته - منقده .

«المشافين» القائلون باتحاد العاقل والمقول «المعتزلة» القائلون بثبوت المعدومات
انما ارتكبوا تلك المعاللات حذراً من التزام هذه المعاني .

القول: اما الزامه المفسدة الاولى (من كون ذات الباري على التقدير المذكور
فاعلا وقابلا) ان اراد بالقبول مطلق المروض اللزومي فلا يظهر فساد ، ولم يتم دليل
على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الاشغال التجديدي (١) او كون
العارض مما يزيد المعروض (٢) كمالا وفضيلة في عروضة فيكون المفيد اشرف من ذاته
وانور واهل ، وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالصحة حتى ينظر فيه فان لروحه غير بين
ولامبين . والعجب ان «الشيخ» ممن ذكر (في مواضع كثيرة من كتاب «التعليقات»
بعبارات مختلفة) ان جهتي الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة .
سواء قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما
فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك الصفات والعوارض توحد فيه عن ذاته فيكون ادن
قابلا كما انه فاعل . اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه
حيث لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة فيه لانه و
فرق بين ان يوصف جسم ، بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف
بانه ابيض لان البياض من لوازمه واما وجد فيه لانه عنه لو كان يحوز ذلك في
الجسم (٣) ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر
هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل ، بل هو من حيث هو قابل
فاعل (٤) وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي بها يلزم عنها اللوازم

(١) ان كان القبول بمدخلية المادتين سقده .

(٢) ان استفيد المقبول من الفيروان لم يكن بمدخلية المادتين سقده .

(٣) اي : مجرد الفرض كاف في التشثيل وان لم يتحقق ذلك في الجسم فلا الجسم

بما هو جسم مطلق - لا يلزمه البياض ولا بياضه معصور بصورة نوعية من البسائط ، بل ولا من

المركبات الا بمدخلية المادة والمراج ، وكذا في مثل بياض الثلج بمدخلية النور واضحة من

مداخلة الاشعة في الخلخل والفرج مع اوضاع مخصوصة سقده .

(٤) بل هو من حيث هو فاعل - قابل - سقده .

وهي ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط ماعنه وما فيه شيء واحد اذ لا كثرة فيم لا يصح فيه غير ذلك ، والمركب يكون ماعنه غير ما فيه اذ هناك كثرة ، وقال : « كل اللوازم هذا حكمها » .

ومنها قوله : وان البسائط ليس فيها استعداد ، فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ، وكان استعداده لقول ذلك الشيء مقدما على قبوله بالطبع . ومنها قوله : « النفس الانسانية (١) لا يصح ان تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبق معنى ما بالقوة وفيه استعداد ، فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون في معنى ما بالقوة .

ومنها قوله : والذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة » . اقول : قد ظهر من هذه البيانات الواضحة العجبة على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الا سبق معنى القوة سبقا زمانيا اوسبق معنى الامكان سبقا ذاتيا . والاول يوجب التركيب الخارجى والتعدد في الوجود كمعرض البياض للجسم والحركة للمتحرك ، فالفاعل هو الصورة وما يجرى مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهبولى وما يجرى مجريها والاتصال من جهتها والثانى يوجب التركيب العقلى والتعدد في المعنى كمعرض الوجود للمية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة المية . واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها ، فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم ، بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب ، كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال .

(١) اي : النفس الانسانية لكونها في اول المراتب مثلا بالقوة منفلا وقابلة للمعقولات بالانفعال التجردى لا يصح ان تكون فاعلة لها ، لان الناقذ للشيء لا يكون واحدا له معطيا اياه واما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما (اي : لاحالة متقطعة له ، بل هو بالفعل من جميع الوجوه) فهو يكون فاعلا للمعقولات وحيثية اقتضائه لها بينه حيثية قبوله المرومى المرومى - من نفسه .

وأما الزامه المنسدة الثانية من اتصافه (تعالى) بصفات حقيقية فهو غير لازم وإنما تلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته أو يزيد في وجوده وجوداً، بل وجوده تعالى غير محتاج إلى الشدة، ووجودات تلك اللوازم من رشعات فيضها وتزلات وجوده، وإليه الإشارة بقولهم: «إن ذاته (تعالى) وإن كان محلاً لتلك الصور لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته وليس علو الأول ومجده يعقله للأشياء (١) بل بأن بعض هذه الأشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوارمه التي هي المعقولات» وذكر «بهمميار» هذا المعنى بقوله: «واللوازم التي هي معقولاته (تعالى) وإن كانت

(١) هذه العبارة انحدت عن يقول بأن بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى كالصنف (قده) كان منها ما ان علوه ومجده بجله بذاته المنطوق فيعلمه بنهره علماً اجمالياً في حين الكلف التفصيلي، ولكن اصحاب العلم السورى قالوا: «داه علم اجمالى فقط وليس علوه بهذه الصور المرئىة لكونها علوماً ومعلومات له بعد كونها علوماً ومعلوماً بنحو اعلاها البسيط مترشعة من ذاته التي هي فوق النمام» وان حذرت عن غيره كان منها ما ان علوه ليس يعقله للأشياء التي هي الصور المثالية اولاً للأشياء التي هي الموجودات الخارجية كما في طريقة «الديغ الاشراقى» ولكن بما هي اشياء وبما هي معلومات، بل بان بعض هذه الاشياء معقولة أى: باعتبار وجهها الى الله (تعالى) وبما هي انوار علمية + وهي بهذا الاعتبار من سقمه وموجوده بوجوده فكما له لم يكن بنهره .

ان قلت . كلهم قائلون بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى لكونهم متعنيين بان داه علم كمالى اجمالى بجميع ما سواه فلم يكن القول بمخصوصاً ببعض قليلين بل اقلين كما تقولون .

قلت: الفرق بين ان يكون مطالب لازم كلام احد ولم يشعر به ولم يلتفت اليه فيها و اثباتاً بل لولت لنها، وبين ان يشعر به وعونه ويرى عليه نصيلاً + والافتقار: هو لازم كلام المامة ايضاً انه غنى وعلم في مرتبة ذاته بذاته وبغيره كلف + ولو قالوا بما استعماراً فهو علم تفصيلي ذاتي لا اجمالى فقط + لفاجله المصنف (قده) من حقائق نفسه وبعض من سقمه من اساطين الحكمة = س قده.

اعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يتفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو عين كونه مبدء للوازمه (اي معقولاته) بل ما يصد عنه انما يصد عنه بعد وجوده وجوداً تاماً ، وانما يمنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض يتفعل عنها (١) او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصد عنه هذه اللوازم لا لانه محطها « (انتهى) .
والعاصل ان الواجب بحسب ذاته بذاته فذلك اللوازم لانه بسبب تلك اللوازم فذلك اللوازم ، فعاقلته للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء (٢) ولا ايضاً بسبب صورها العقلية ، بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في امر تبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء لكن عاقلته للاشياء مما لا تنفك عن حصول صور الاشياء للمعقولة وهذا مما فيه غموض ولطافة يقصر عن دركها اكثر الازهان ، كيف ؟ ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على الابدان ، سواء كانت معقولاته التفصيلية صوراً ذهنية كما هو رأى المشائين او خارجية (كما هو رأى الافلاطونيين) ومن لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص من لزوم جهة الامكان في واجب الوجود

(١) ينفل عنها ان سببه التوقيفاً زمانياً ، او يستكمل بها ان سببه الامكان الذاتى جبراً ذاتياً كما مر ، او يتصف بها ان احضت الاعراض لا يعرط لكون حركات معمولات ، او يتفعل ان كان القبول بمدخلية المادة ، او يستكمل ان لم يكن بها ولكن استفادها من الغير ، او يتصف ان لم يستفد وابيض من ذاته ولكن كان ملوذاً بها لا يبدلها . من هذه .

(٢) هذا الى آخره في مسألة دجانية بسط الحقيقة اظهر مما مر في الباب السابق ولذا وصفه بالغموض والطامة لكن لما لم يكن هذا مذاق الشيخ وغيره (من اتباع المشائين) ماد لو كان مماط العلم عندهم تلك المسئلة لما قالوا بالصور المرتبة . لاندان نيين مراد «الشيخ» بان الصور يماهى صور الاشياء وماهياتها ليست كمالات لغويهاى منبئة عن ذاته بل بمدخلية غير من فاعل او قابل او غيرهما واعتبار وجوده الذى هو ظهور الوجوب الذاتى وليست اشياء على سبيلها علمه ، التفصيلي ، فلا يتنافى كون مبدء بذاته لانها ليست الا ظهور ذاته ، وان كان في الماهيات التى في الشاء العملية ولذا قال المصنف (قده) : «بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته» الى آخره . من قده .

على كلا المنهين كما يظهر بالتأمل ومما يشير إلى هذا المعنى كلمات «الشيخ» في «التلخيصات» .

فيها قوله: «نفس تعقله لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه» (١) ونفس وجود هذه الأشياء نفس معقوليتها له، وقوله: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه» (٢) أن يعقل أو يحتاج أن يعقل، وقوله: «إضافة هذه المعقولات إليه إضافة محضة عقلية» (٣) (أي إضافة المعقول إلى العاقل فقط) لإضافة كبريا وحداً أي: ليس من حيث وجودها في الأعيان أو من حيث هي موجودة في عقل أو نفس أو إضافة صورة إلى مادة أو عرض إلى موضوع، بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهو أنه يعقلها فحسبه.

القول: «والعجب من «الشيخ» وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والآنكار على ما ينسب إلى «فرغوريوس» من القول باتحاد العاقل بالمعقولات» مع أن هذا التحقيق الذي ذكره هيئنا وفي مواضع أخرى مما يقتضي صحة القول بالاتحاد، فإن وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون إضافتها إليه (تعالى) إضافة بسيطة لا إضافة شيء، لوجود غير كونه مضافاً لذلك مما يوجب (٤) أن لا ينصور

(١) وذلك لأن طبعه بذاته مستلزم لملكه بالأشياء، وملكه بها وجود هذه الصور، والمصنف (قدم) حيث فهم منه اتحاد العاقل بالمعقول حمله على أن تعقله لذاته لما كان حضورها كان هو وجود ذاته وحيث حمل والعبء عليه وجود هذه الصور، والعمل هو الاتحاد في الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمعقول في مرتبة الظهور - من قدمه .

(٢) الثابتة هي القوة فهو في وجود عالم المواد وقوله: «يحتاج أن يعقل» في وجود عالم المعارف من قدمه .

(٣) أي: وجود رابط لا رابطي ثماته أوغل في كونه رابطاً من الوجود المبسط المعلى لأن هنا صفة وذاك فعل، وابن الصفة من الفعل؟ من قدمه .

(٤) أي: كونها إضافة بسيطة اشراقية ووجودها المعلى النوري وجوداً رابطاً محصاً بالنسبة إلى وجوده مما يوجب التكافؤ الذي هو مقتضى التسايف لما بيننا سابقاً أنه لا يقتضي الوحدة وملكه لهذا قال: «سرب من الاتحاد والاتصال» وهذا ما وعدناك سابقاً - من قدمه .

بين العاقل. مثل هذه المعقولات تتغير في الوجود، ولا انفصال فضلا عن امكان المغايرة والانفصال. فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في ثقل هذا الاتصال وكميته صعوبة على غير المكثف.

تعليق آخر: كون هذه الصورة موجودة عن نفس علمه بها وعلمه بأنه يعلم عنه وجودها هو مبدء لو حودها عنه، وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدء لو حودها عنه.

تعليق آخر: وجود هذه الصورة التي عنه عنه هو نفس علمه به انه مبدء لها. فهذه المعقولة هي نفس هذا الوجود، وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولة.

تعليق آخر: لو كان يعقل ذاته اولاً ثم يعقلها مبدءاً للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر: الاول (تعالى) يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته، وهو انه مبدء للموجودات وانها لارادة له عقلاً بسيطاً، فليس يعقل ذاته اولاً ويعقل ان مبدءاً للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتين، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن، فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار فمعقل اولاً انه موجود ومعقل ايضاً انه مبدء للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضاً انا عقلاً وذلك بمعقل آخر، وليس في تعقل الاول هذه الحال.

تعليق آخر: لا محالة انه (تعالى) يعقل ذاته ويعقلها مبدءاً للموجودات فالموجودات معقولات له، وهي غير خارجة عن ذاته (١) لان ذات مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته (الى غير ذلك من تحقیقاته وافاداته)

تعليق آخر: ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء، بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي

(١) الجملة سال لان ذاته حير كما لا يخفى، فهو العاقل والمعقول اذ لو لم يعقل مبدءية

داته التي هي عين داته لم يعقل الاشياء من عند.

المعقولات ، وكذلك الامر في المخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لا بأن الاشياء مخلوقة له فعلوه ومجده ادن بذاته (انتهى) .

واما لزوم المصدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة في ذاته فتلك الكثرة (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث (وهكذا الى اقصاه) لم يقدح في وحدة الذات ، ولم ينتلم بها الاحدية الذاتية كالوحدة في كونها مبدء للكثرات التي بعدها ، وقد اشار «الشيخ» الى دفع هذا المحذور بقوله في مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا رباعي ، فلا ينتلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الوجودات المنكثرة عنه (تعالى) لا يقدح في بساطته العتقة ، لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولى ، فكذلك المعقولات

(١) اقول . كون هذه الكثرة بعد الذات وعلى الترتيب السببي والمسببي لا يدفع المحذور لان ايراد المحقق الطوسي (قده) ناظر الى كون الصور ارضا حالة فيه (تعالى) كما في كلام «بهمنياد» وغيره ، والى قولهم «انها مرتبة في ذاته (تعالى)» والى اسميتهم اياها باللوادم المتصلة وذوات الصور باللوادم المباعدة ، فالسلسلة المترتبة من الصور ادا كانت مرتبة في الذات حالة فيه لزم كونه محلا للكثرة لامعالة ، وان لم تكن حالة فيه وكانت قائمة به قايما صدوريا لزم عليهم المثل وهم لا يقولون به ، مع ان المثل لا ترتيب لهما ولذا سماها «الاشراقيون» عنولا مرضية وطبقة متكافئة . نعم ادا كانت الصور قائمة به (تعالى) بالترتيب لا تستدعي جهتين في المبدء لصدورها وكما لا تستدعي جهتين ، احديهما للمثل والاخرى للقبول لما ذكر (قده) ان جهة الاقضاء لها بمنها جهة العروض اللزومي حيث انها منبعثة من نفس الذات ولم تستفد من غيره ، و عدم اشلام وحدة الذات في صدور اللوادم المباعدة (كالمثل ومادونه) اما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدعها ولوقامت به لزم كون ذات المبدء محلا للكثرة لامعالة ، ولو كان منظور المصنف (قده) ان لا كثرة في نفس الصور للترتيب بينها فالكثرة ليست منحصرة في الكثرة المرضية ، بل الكثرة الطولية ايضا شره كيف ؟ وسببا سبب وبسببها سبب والسببية والسببية من المتقابلات لا اجتماعان في واحد من قده .

المفصلة الكثيرة اما هي ترتبت عنه على وجه ترتبى اليه وتجتمع في واحد محض
فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد . كما
اشار اليه «المعلم الثاني» بقوله : «واجب الوجود مبدء كل فيض وهو ظاهر على ذاته
بداته (١) فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد
داته (٣) وعلمه بذاته نفس ذاته » ويتحدد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في حدة ،

(١) اي : هو عالم بذاته والعلم بالعلم مستلزم للعلم بالمطول فله الكل ، اي : العلم
بالكل كما قال (تمالي) : «الا يعلم من خلق (اي : الا يعلم عاصوا من هو خالقها ومنتها) و هو
اللطيف الخبير» اي : والعال انهم مجرد وكل مجرد عالم وخبر بداته ، والعلم بالعلم مستلزم
للعلم بالمطول وقول «المعلم» : «من حيث لا كثرة فيه» ان كان في العلم الاجمالي فليس بسيط
الحقيقة جامع للكل بنحو الوحدة والبساطة ولا كثرة اصلا اللهم الا في مفاهيم الاسماء ولو اوردتها
التي هي الماهيات ، وان كان في العلم التصيلي الذي هو بعد العلم الاجمالي كما هو منه مملوكونه
على الترتيب على ما قال المصنف (قده) - س قده

(٢) لا عنده الاجمالي بالكل منطوقى علمه بداته فذاته علم تصيلي بذاته ، اجمالي
بما عدا ذاته وعنده التصيلي ايضا بالكل من ذاته اي . من جهة كونه مبدء الكل - س قده .

(٣) البعدية بناء على العلم التصيلي ظاهر ، واما على الاجمالي فهي البعدية في الاثبات
لا في الثبوت ، اي اثبات العلم بالكل اما هو بعد اثبات ذاته وعلمه بداته ، او البعدية في
الاعتبار بحسب المفهوم فان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا اعتبار
كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بداته و هذا كما وقع من الترتيب في نفس الصفات
في احاديث اهل العسمة (عليهم السلام) من قولهم : «علم و شاء و اراد و قد و قسى و امسى »
وسواء ذلك وكما ان عند المرفاه مرتبة الذات من حيث هو اللاتمين البحث مقدمة على مرتبة
الاسماء والصفات .

قوله : «بعد ذاته» ليس خيرا لقوله : «فعلمه بالكل» بل هو حال من الكل وقوله
«نفس ذاته» خبر ولطيف في الموضيين اي : علمه بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته
وكذا علمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ «النصوص» لم يوجد «نفس ذاته» وقوله . «ويتحدد»

واما لزوم المفسدة الرابعة (من كون المعلول الاول غير مبني لذاته) ان اراد بعدم المايئة الحلول والقيام (١) فهو عين محل الراجح فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه (تعالى) انما هو بالصور القائمة بذاته ، مع مسايرتها له ، وان اراد به كون صورة المعلول الاول متحدة بالواجب (تعالى) - بناء على ان صدور كل معلول عنه مسوق بالمعلم به ، فلولا لم يكن صورة المعلول الاول عين الواجب لتقدمت عليها صورة اخرى ، والكلام عائد فيها ايضا . وهكذا يلزم مع خلاف الفرس التسلسل في الصور المترتبة - فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين «اي نصرة» و«اي على» وكتب

الكل بالنسبة الى ذاته يمكن تزييفه على الملين (الاجمالي والتفصيلي) ، اما على الاول فظاهر ، واما على الثاني فلما ذكره المصنف (قده) من الترتيب المؤدى الى الوحدة ، و الاولى ان يجعل هذا الكلام من «المعلم» هذا لعدم التكرار في ذاته وفي علمه مع الكثرة غير المشاهدة في الاشياء ولتحكاية ما به الاكشاف الواحد البسيط (اضى ذاته) من هذه الشكفيات المتكررات والمثابيات بانه يتعدد الكل بالنسبة الى ذاته ، اي: من حيث انها مرتبطات و متعلقات بذات واحدة واصل محفوظ فارد ومنتخبان ثامت لا يتغير واحدة فهو كرايط ينظم شأنها وتتسالح به مختلفاتها .

واما قوله : «فهو الكل في وحدة» فظاهر في مسألة «بسيط العنيفة كل الاشياء» وقد يقال ويحتمل ان يكون المراد ان الكل الذي ذكرناه يتعدد بالنسبة الى ذاته (اي كل ما عدى الواجب) هو الكل في وحدة اذ ذاته لما كان علما بسيطا جميعها فيكون الكل كلاني وحدة ، ولا يفتى ما فيه من البعد وتفكيك النمبر - مرقده .

(١) اقول : هنا هو مراد المحقق ويكون حجة عليهم فانه اذا قبل «صورة المعلول او العلم بالمعلول قائم به (تعالى) و حالة» فاعلمهم يطعمون و اما اذا اتقوها واعلموا ان الماهية الامكانية محفوظة بين العلم و المعلوم وكشف النطاء و بدت لهم سواتها فهو من النفاضة بيقام لا يسكنهم الترامه ، الا ترى انه لو قبل العلم باليهية او بالكر قائم بنفسك لتلزم وتمكن ذلك بل تعدد كمالاتك ؟ بخلاف ما لو قبل اليهية قائمة بنفسك و الكفر قائم بنفسك - مرقده .

اتباعهما كتحصيل «بهمنيار» بها حاصله «ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقولته ، فذلك مسبوق بعلمه » وأما صدور ما وجوده عنه نفس معقولته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقاً بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر .

قال «الشيخ» في «التعليقات» : «كل ما يصدر عن واجب الوجود فاما يصدر بواسطة عقله له . وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فيكون عقله لها ممايز الوجودها عنه » فليس معقولتها له غير نفس وجودها عنه فاذن هي - من حيث هي موجودة - معقولة من حيث هي معقولة موحودة ، كما ان وجود الباري ليس الانفس معقولته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقلته لها والا ، ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية ، فانه يجب ان تكون قد عقلت اولاً حتى وجدت ، او تكون انها عقلت لانها وجدت ، فيكون علة معقولتها وجودها وعلة وجودها معقولتها ، فيلزم ان يكون علة معقولتها معقولتها (١) وعلة وجودها وجودها .

تعليق آخر : لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقلته لها ، يجب ان تكون موجودة عند عقلته لها ، فان المعقول يجب ان يكون موجوداً ، واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضاً على عقلته لها فينسل ذلك الى غير النهاية ، فيجب ان يكون نفس عقلته لها نفس وجودها عنه .

تعليق آخر : الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة ، لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة ، فانما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقلته لها ، وكذلك الى غير النهاية ، اد

(١) الظاهر ان «الشيخ» يريد الرام تقدم الشيء على نفسه ، و معلوم انه محال في

الواحد ما لم يد لافى الواحد بالصور ، فان الانسان في ضمن فرد ، مقدم على نفسه في ضمن فرد

آخر فلا يلزم هنا الا التسلل - س قد .

الكلام في ذلك كالكلام في هذا لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فتكون قد عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه .
فيتسلسل الامر .

تعليق آخر . اذا قيل اما وحدت هذه اللوازم لانها قد عملت وعقلته لها .
التي هي سبب وجودها هي ايضا من اللوازم ، لزم السؤال فيقال . لم وحدت وبواسطة
اي شيء ؟ ، فيقال اما وحدت لانها عقلت فيتسلسل الامر .
تعليق آخر : هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته ، واذا تبع وجودها عقلية لها
كانت عقلية لها من لوازم ذاته ايضا ، فيكون وجود العقلية من عقلية لها ، فيكون
تعقل بمد تعقل الى ما لانهاية .

واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه (تعالى) لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته ، بل
بتوسط الامور الحسائية فيه ، فهذا مجرد استبعاد ، فهل هذا الاكقول من ينكر
وجود عالم المعقولات المرفقة قبل وجود هذا العالم الجسماني ، او وجود عالم الامر
قبل وجود عالم الخلق ، ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد (تعالى) شيئا من هذه
الجسمانيات بذاته ، بل بتوسط الامور العقلية ، ولا يخلق شيئا من الخلق الا بواسطة
الامر ؟ فيقال له اولا . ان البرهان هو المتبع لا غير ، وثانياً : ان ذلك العالم اشرف
بالتقدم وانسب . فكذلك نقول : الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده ، الباقية ببقائه
لا بابقائه (١) ، الموحودة بوجوده لا بايجاده ، الواجبة بوجوده فضلا عن يحابه ، فهي

(١) لا كالاجسام والجسمانيات فانها باقية بابقائه موجودة بايجاده ، حيث ان احكام
الامكان عليها فغالبه ومناط السوائية من المادة ولو احتها (من السيلان و الرمان والمكان و
غيرها) فيها ظاهر ، وهذه في القول التي هي من الافعال مستهلكة فضلا عما هي من المراتب ،
وقد اعترض عليه (قده) حيث قال مثل هذا القول في القول بانه يلزم على هذا ان يكون تسرده
القول تسرده الذات و بالمكس و وجودها وجوده و بالمكس ، والمجب من بعد نفسه من
ذمة الحكماء وهو بعض مصلحيه (قده) الشهير وبشمس الجبلاني ، حيث نقل كلامه (قده) من
رسالة الهدى واعترض عليه بانه يلزم حينئذ ان لا يكون المكس بالذات ممكنا بالذات ،
بل يكون واجبا بالذات .

اشرفوا قدس من الموحودات المتصلة عنه فيكون اقدم تحقّقاً واقرب منزلة من (تعالى) فهي لامعالة اخرى بان يكون واسطة في اليجاد لهذه المبيانات الخارجية .
ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المكبرين لمذهب الصور ، ومن المتأخرين العلامة «الحفري» حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام افكسيما نوس الملقب من ابيه قال : «كل مبدع (١) ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم

لا نقول : هذا الاعتراض و اشباهه بالابحاث العامة أشبه منها بالابحاث الخاصة ،
اليس اصحاب القول المنسوب الى ذوق التآله يقولون : ان الماهيات الامكانية موجودة بالانساب الى حضرة الوجود القائم بذاته ، كما في «التقديرات» وغيرها من كتب استاده ، والانساب لما كان امرا اعتباريا كانت الكل بالحقبة موجودة بوجوده (تعالى) كيف ؟ وقد قالوا :
وجوده بهذا الوجود ، ولا يلزم عليهم ان يكون الحقيقة الامكانية حقيقة وجودية لان الحقيقة الامكانية عندهم هي الماهية ومرتبعة بالماهية شيء ومقاديرها شيء آخر ، ولهذا قالوا : وان الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود ، ولعل هذا القائل يتحاكى من قول المرفاء : ان مفاهيم الاسماء والصفات موجودة بوجود المسمى وان الاسم عين المسمى بوجه وغيره بوجه فهنا ايضا للمقول ماهيات هي مبروجات الامكان موجودة بوجوده (تعالى) ، والماهية غير الوجود ولكل حكمه : وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف (فقد) من ان الوجود اصل وله مراتب متفاوتة بالعدد والسطح ونحوها فوجودها - اذلا استقلاله - ليس عينا على حباله ، بل هو كالمنى العرفي غير المستقل بالماهية كما قيل في حقايقنا :
«كنا حروفا عابثات لم نزل بهن منوات الذات المقننة (جل شأنه) والنون والوجه بها حوالة لحاظ المنون ليس بهن على حباله ، وهذا معنى كونها من حلق البرزخية موجودة بوجوده ، ليس لاهو ولا غيره» وهكذا كان حكم الثاني و الثاني فيه . و لهت شري ان هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد القول الصاعدة من الاولياء : «قلت باب الصبر يتوحد بالهبة» بل كيف يشنعون بقوله تعالى : «و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» - مرقف

(١) خبي الفيلسوف والمبدع بالذكريع ان «الكائن» و «المختراع» ايضا عنده

كذلك لان الانواع الكلية التي في هذا العالم ايضا من المبهعات المحتويات بتعاقب الاشخاص -

مدعه الاول والصور عنده غير متناهية « (١) ثم قال : « ولا يحود في الرأي الا احد قولين : اما ان نقول . ابداع عافى علمه . واما ان نقول . ابداع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشع . وان قلنا . ابداع عافى علمه فالصور ادلية باذليته (٢) وليس

١ وجعل العلم بالجرئيات متطوبا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين . اولان الموالم بكليتهل بالنحاط اللابشرطي واعتبار وجهها الى الله الواحد شيء واحد سند من الواحد كما قال (تعالى) «وما امرنا الا واحدة» وهو بهذا النظر مبدع أخرجه (المبدع) (تعالى) من اللبس الى الابهى دقة واحدة بلامادة ومدة ادلامادة ولا مدة للمجموع المأخوذ فيه المادة و الزمان والمكان وغيرها . و اما جعله مستورا بالكل فلان القضية الكلية هي المستورة في العلوم فهذا ظهر قولهم : «كل واجب الوجود بسيط » او «كل واجب الوجود ماهيته ابيه» وعبر ذلك و الصورة الاولى بمعنى ما به الشيء بالفعل . والصورة الثانية هي الصورة العقلية . من قده .

(١) يرد عليه انها كيف يكون غير متناهية . وانواع المبرذات والماديات الفلكيات والارسيات متناهية و الاشخاص غير المتناهية ليس لكل واحد منها صورة عليهه قائمة به (تعالى) عندهم على انها ادا كانت غير متناهية هي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببا كما قال المصنف (قده) فها مره . لزم التمثل وكونها محصورة بين حاصرين . والجواب عن الاول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدى او القدي بعدة تودبة الواجب (تعالى) لا بعده عليهه كما يشير اليه قوله . «اذلية باذليته» او نقول : ان انواع المبرذات من الجواهر المذكورة و الامراض وان كانت متناهية الا ان الانواع الحاصلة بالتركيب نسب بعضها الى بعض غير متناهية الا ترى اننا مول العلوم البسيطة تسعة وارباع مركباتها لا تحصى . او نقول : صور الجرئيات غير المتناهية قائمة به (تعالى) محصنة كل واحدة منها بتخصصات سائرة اياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب . ومن الثاني انه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على منصف القائلين بنها الصور بنواتها (وهي الانوار القاهرة) ليس الترتيب الا في القواهر الاعلى لاني الطبقة المتكافئة السماء بالمثل . وذلك ظهر منه وايضا الترتيب الى جانب المللول لا الى جانب الملقح من قده .

(٢) فلا يلزم تعدد التعماء وفي هذا القول من الفيلسوف رد على ماسر المصنف (قده)

الذي مر ذكره من قده .

يتكثر ذاته بتكثر المعلومات (١) ولا يتغير بتغيرها انتهى .
واعترض عليه بوجهين أحدهما : أنه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم أو بالأولى الأول يرد عليه : أن العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الإيجاد العيني ؟ وعلى الثاني يرد عليه : أن هذا قول بأن الله (تعالى) ابدع أشياء لا يعلمها وهذا قول مستشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف .

و ثانيهما أنه يرد عليه : أن هذه الصور إما جواهر أو أعراض ، فإن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها ، والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور . وإن كان الثاني لزم أن يكون واجب الوجود بالذات محلاً وفاعلاً لها ، و القول بكون الواجب بالذات فاعلاً لها لا محلاً لها - لكونه غير متأثر عنها . قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء أيضاً في أن علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علماً كاملاً ذاتياً ، لكونه تابعاً لفيضان تلك الصور فعلى تقدير احصاء العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة ، لزم أن لا يكون للذات علم كماله ذاتي ، غير تابع للتأثير . والحق تحققه كما مره انتهى .

اقول : في كلامه مواضع انظار : أما قوله أن العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف إلى آخره ففيه : أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التي هي من لوازم ذاته وهو غير كاف في إيجاد الأشياء المأينة الذوات لذات المبدء (تعالى) لأن علمه ، بالأشياء الخارجية ليس وجود تلك الأشياء في انفسها (٢) ولا الإضافة الإيجادية

(١) المراد بها المعلومات بالعرض لا المعلومات بالذات التي هي الصور العقلية بترتبة

قوله : ولا يتغير بتغيرها - من قوله .

(٢) والعامل أن العلم الإجمالي الكمال الذي هو عين الذات هم قائلون به ويتقدمون لكنه كاف في العلم والفيضان لأشياء وجودها عين العلم التفصيلي بها و الإضافة الإيجادية منه (تعالى) إليها من الإضافة العلمية بها . وهذا مستقيم في الصور المتصلة إلى الأشياء الخارجية فلا يكفي ذلك العلم الإجمالي في الأشياء الخارجية ، بل لابد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان

منه اليها عن الاضافة العقلية ، اذ ليس وجودها في ذاتها عنه عن معقوليتها له والا ، لكات من اللوازم المتصلة لامن البيانات المتصلة وقد علمت فيما سبق ان علمه (تعالى) تلك الصور القائمة بذاته عن ايجادها وان العلم اذا كان عن اليجاد و المعلوم عن الوجود المعلوم له يحتج في صدوره عن الفاعل بعلم و ارادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله « وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها » على ان الحق عندنا في هذا المنهج ان لا جعل ولا تأثير في حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم (١) ولا تأثير للملزم بالقياس الى لوازمه ، فان كون الذات ذاتاً بعينه كونها ذات هذه اللوازم .

واما قوله : « هذه الصور اما حواهر او اعراض » الى آخره ، فغير منوجه ولا موجه ادبناه على الخلط بين الجوهر الذهني والجوهر الخارجي او على توهم المناقاة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي ، والترديد انما يستقيم وينفذ في المنفصلة او ماسة الجمع (٢) فنقول : هذه الصور جوهرها جوهر علمية بحسب المية ، واعراض

الاشياء الخارجية والاسافة الابدائية الى الاشياء الخارجية عند الاشراقيين وهذا المعترض . وان كانت عن الاضافة العلمية بها لم يمكن الرامهم بما ذكره (قدس) الا ان خلافه برعاس عند المشائين ، لقاعدتهم المفهومة ان المدرك بالذات لا بد و ان يكون وجوده للمدرك لا للمادة . والارلى ان يقال لما كان وجوده (تعالى) وحدة محضة وبساطة صرفة والموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة الى وحدته (تعالى) لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علماً بملك الكثرة فلم يكن بينهما رابط و رزخ جامع بينهما وهو الصور المرتبة و يمكن حمل كلامه (قدس) عليه مرقده .

(١) اى . اللوازم الموجودة بوجود الملزم الباقية ببقائه . الارلية بارلينه على معو حامر فقريره ولا تأثير للملزم بالقياس الى لوازمها الكدائية والا فاللزم المصطلح مقام الافتضاء والعلمية فكيف لا تأثير ؟ - مرقده .

(٢) الصواب حذف قوله « او ماسة الجمع » ولعله سهو من الناسخ . اما دولا فلاه يدل على ان الترديد لا يستقيم ولا يبعد في ماسة الخلو . مع انه فيها اقوم وأبعد من ماسة الجمع لانها تدل على استيفاء الاقسام وضبطها ولما تستعمل في و الحقيقة في التقاسيم دون ماسة -

خارجية بحسب الوجود (١) فلا يستدعي العلم بها صورة أخرى والكل باعتبار الوجود
اليعني اعراض قائمة بذاته ، لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا يتفعل بها ، كما سبق تقريره .
واما قوله استدلالا على ان علم الباري (تعالى) بتلك الصور ليس علما كماليا .
: « لكونه تابعا لميضان تلك الصور » فغير صحيح لما سبق مرارا أن علمه (تعالى)
بتلك الصور عين فيضها عنه ، لا انه تابع لفيضها . وان اراد ان نفس تلك الصور
ليست كمالا (تعالى) (٢) فنقول : من الذي انكر هذا ؟ ومن الذي جعل اللوارج
المتأخرة الناشئة بعد الذات الثامة الواجبة كمالا ؟ فان هؤلاء الفلاسفة المشبهين
لهذه الصور الالهية يصرحون بان كماله وعلوه ليس بوجود هذه الصور ، بل كماله
وعلوه يكون ذاته ذاتا يفيض عنه هذه الاشياء معقولة وان عقله لذاته مستتب لعقله
ايها . ثم لا يخفى : ان عقله لهذه الصور هو بعبه عقله للخارجيات المنفصلة (٣)

—الجميع كما قال المحقق « الشريف » في بعض مؤلفاته . واما ثانيا فلا بد ان المتألف بين
الجوهر الذهني والعرض الخارجي على سبيل منع الخلط ، مع انه لا منافاة بينهما لاسدقا وهو
ظاهر ولا كدبا لارتفاعهما في الجوهر الخارجي . واما ثالثا فلا مانع للجمع قسم من المنفصلة و
قد جعلت قسما لها . سقده .

(١) ليس المراد ان وجودها عرض حتى يقال ان الوجود ليس جوهرأ ولا عرضا ، بل
المراد ان تلك الماهيات الجوهرية اسمها اعراض خارجية ولكن في الوجود الذهني ولا
ممافة بين الجوهر الذهني والعرض الخارجي لان العرض ليس جفا ، بل عرض عام للمفولات
النسب العرسية في الخارج والمفولات العرفية الذهني كما مر في السفر الاول . سقده .

(٢) يعني ان الاستدلال على نقي الكمالية بالتأمية باطل لان العلم والمعلوم بالذات متعديان
فعلمه بالصور عين الصور ، ولكن في الكمالية سلم ، ولا كلام لنا فيه فان كماله يكون ذاته
واجدة لكل ما يفيض منه من الصور وغيرها . ينحو اعلى . سقده .

(٣) المراد من هذا الكلام امران : أحدهما دفع ما عسى ان يقال : ان مراد التامة
والخصري « وان علم الواجب (تعالى) بالاشياء الخارجية باعتبار عدم الصور ليس علما كماليا
ذاته ، الى آخره . فنقولكم . « ان علم الباري (تعالى) بتلك الصور في موسعين ، يخالفه . »

وإن كان وجودها غير وجود هذه الصور ، إذ العلم بالحارجات عندهم ليس بالصور
 أخرى وجودها وجود علمي ادراكي ، بخلاف ما ذهب إليه المناحرون وبعض أتباع
 « الرواقيين » (كصاحب كتاب حكمة الاشراف) والمحقق « الطوسي (ره) » حيث
 جعلوا الأمور الخارجية (كالاجسام وغيرها) (١) صالحة للإضافة العقلية . وكانهم دخلوا
 عن القاعدة المشهورة « إن وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للماقل
 شيء واحد بلا اختلاف هو كذا » وجود ما هو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند
 الحاس شيء واحد بلا اختلاف ، ثم لاشبهة في أن هذه الماديات ذات الاوصاف المكانية،
 ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حياً كما هو التحقيق عندنا . فكيف يصح
 ويحور كون هذه الصور المادية في انفسها (٢) قبل تجريدتها وانتراعها علما وعلوماً
 وعقلاً ومعقولاً .

واما قوله : فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في ميدان الصور المكشوفة لرم

و ثانيهما دفع ما علمه يقال انها فعلى تقدير ان يكون مراده ذلك يمكن ان يكون العلم بالاشياء
 الخارجية تابعا لفهمان الصور

و حاصل الدفع انه لما كان علمه بالصور من علمه بالحارجات (كما ان علمك
 بصورة الفسي (مثلا) من علمك بالعمى الحارجية ، و العنوان آلة لحاظ المعنوي) فابن
 التامية : وابن الاتينية : اللهم الا في المعلوم بالذات و المعلوم بالعرض لاني العلم . و
 كذا لا تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور للمبنية المذكورة في العلم فلا حاجة
 الى حمل الدباء في قوله : « بذلك الصور للمبنية لاسطة للعلم » من قوله

(١) التمثيل قريب من التوزيع . فان صاحب حكمة الاشراف جعل وجود الكل علما
 محوريا واما المحقق (قده) فعلى ما قال المصنف (قده) (فيما بعد ذلك) جعل مساط علمه
 تعالى بالاجسام والجسمانيات ارتسام صورها في المبادئ العقلية والنفسية . ثم دخولهم من
 القاعدة في الاجسام والجسمانيات لان لها وجودا في انفسها ووجودا للمادة اما في المجردات
 بذواتها فلاه وان لم يكن لها وجود للمادة الا ان لها وجودا في انفسها عندهم كما مر في مبحث
 الوجود الرابط من السر الاول من قوله

(٢) قد تقدم وجه المناقضة فيه . ط محظله .

ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ، ليس بوارد عليهم اذ لا ينحصر علمه (تعالى)
عندهم في هذه الصور المناجرة عن الذات ألا ترى الى قول « الشيخ » في اول الفصل
المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه (تعالى) . من فصول الهيات « الشفاء » : يجب
ان يعلم : انه اذا قيل . للاول (تعالى) عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في
كتاب النفس ، وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة . كما يكون في النفس
على المعنى الذي مضى في كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من
غير ان يشكربها في جوهره او ينصور في حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنه صورها
معقولة وهو اولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقله ولانه يعقل ذاته
وايها مسدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء ، (انتهى) . فقوله « اذا قيل للاول
عقل قيل على المعنى البسيط » وقوله « وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور »
وقوله « فيعقل من ذاته كل شيء » كلها تصريحات وتنبهات على العلم الاجمالي الكمال
والعقل البسيط . لكن معرفة هذا العقل البسيط في هاية الصعوبة ، فان قلبي بل
يقيس انه لم يتسرفهمه على وجه واحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعمة
ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه انشاء الله (تعالى) فهذه جملة من اقوال القادحين في
تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنح لنا من الدفع والائتمام والتقض والابرام .

الفصل (٨)

في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما فجدده قادحا في مناهج
القائلين بارتسام الصور في ذاته (تعالى)

وليعلم اولان لاختلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في اثباتها من الاصول والمقدمات
ولا في وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاتهم
مباعدة عن ذاته . بما المخالفة لمامهم في جعل تلك الصور اعراضاً ، وفي أن وجودها وجود
ذهني . و لولا تصريحاتهم بأنها اعراض لا يمكن لنا حمل مدحهم على ما هو الحق
عندنا ، وهو انه مثل عملية جواهر مورية . كما هو رأى « الافلاطون » ولا يبعد

ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين ، حيث ان كلمات قدماء الفلاسفة القائلين بالصور كانت كميها فوس وغيره خالية عن ذكر العرضية ، كما يظهر لمن تتبع مأثورات اقوالهم .

اذ اقرر هذا فاعلم : ان الذي نعتقد في ابطال هذا الرأي امور .

الاول . ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام : لارم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ، و لازم خارجي كالحرارة للنار والحرارة للفلك ، ولازم للمية . ثم يجب ان يعلم : ان لارم المية كما انه تابع لها في اصل المية كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهني للذهني والخارجي للحارجي فاذن امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني وبالعكس (١) .

اذ اتمهد هذا فنقول : ان لوازم الاول (تعالى) ان كانت من قبيل اللازم الخارجي (٢) فلا بد ان يكون كملزوما موجودة خارجية ، وكذا لو فرض انها من لوازم المية فان مية الاول عين ايبته ، سواء قلنا : أن لامية له اصلا او قلنا : ان ميبته عين ايبته ووجوده ، على اختلاف الاصطلاحين فاذن هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمة له (٣) ، فجواهرها لا محالة يجب ان لا يكون اعراسا ولا جواهر

(١) لا يخفى انه لا موقع لقوله «وبالعكس» ثم لو قال : «امتنع ان يكون له لزم وجود خارجي ولللازم وجود ذهني» لكان في موقعه .. س. ق. د.

(٢) الاولى ان يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمة مطلوبات للواجب وكون العلم الحسولي داخلا تحت الكيف النسبي اذ مع تسليم الجهتين المسد كورتبين يكون للصور المرتسمة نوع من الثبوت الخارجى هو محسبه من الاعراض الخارجية كما امر الكيفيات النسبية ، والملازمة بين الواجب (تعالى) وبين الصور المرتسمة من جهة ما هياتها الموجودة (وهي الكيف الموجود بوجود الواجب) لان جهة أنها «ما هي» ذهنية كذا وكذا من جهة أنها ذهنية ط. منطه .

(٣) اذ لا وجود ذهني للاول (تعالى) لانه وجود خارجي صرف لا يدخل في ذهن من الادعاء والا ، لا تطلب مع انه لا يتوقف لوجودها على وجوده في ذهن ، فبقى ان يكون لوازمه

ذهنية بل جواهر خارجية . فاذن بطل القول بارتسام المورد الذهنية في ذات الاول (تعالى) بقى الكلام في تحقيق الامر ههنا : بأن الذوات القائمة بأنفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشئ التي لا يتصور اتصالها عنصم قيام البرهان على ذلك

الثاني : أن قولهم والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها ، وقولهم وان العلم بهذا السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ، ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمعية العلة (١) الا فيما يكون مجرد المية سبباً للمعلوم ، كما في لوازم الميسان

١ الاول من احدهما القيلين الاولين فتكون اموراً خارجية لذهنية اقول : ما ذكره (فقه) منقوض بالصورة الذهنية التي لنفوسنا فان كانت من عوارض الناحية لها لزم ان تكون عارضة لها هاتيا من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين وهو ظاهر البطلان وان كانت من العوارض الذهنية لها لم تكن عارضة لنفوس على حصول النفوس في الاذهان حتى تعرضها فبقي ان تكون عوارض خارجية هنا خلف .

و الحل ان الكل امور خارجية في ذاتها كيف : وهي منات الوجود المبني : و صفة الوجود المبني عينية وكونها ذهنية بالتباني الى الموجودات المبنية الاخرى وهي ذوات الصور . فسميتهم الصور المرسمة في ذاته (تعالى) بالذهنية لانها علمية جملاني الموجودات المبنية اما لاستقلالها واما لكونها موجودة للمادة ، ولقبيتها بنسبتها من بعد ، تصلح للعلمية عندهم و اما تربب الاثار التي هي مناط المعارضة فهي أولى به لكونها اسباب الوجودات المبنية من فقه .

(١) محصله أن مرادهم من القاعدة استتباع العلم الحضورى بالعلة علما حضورياً بالمعلول من غير نظر الى العلم الحضورى في القاعدة يهدي الى ما ذهبنا اليه من الكف الحضورى التفصيلي في عين العلم الاجمالي لا ما ذهبوا اليه من العلم الحصولي من طريق الصور المرسمة .

وفيها ان المتعرض للقاعدة والمشاوئة في كتاب البرهان من المنطق ، وهم لا يرون العلم الحضورى في غير صورة علم الشئ بنفسه . على أن من المعلوم أن البرهان التام يجري في العلوم الحسولة دون العلم الحضورى ، و لولا كون القاعدة جارية في العلم الحصولي

بمعنى الكليات الطبيعية ، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوهها وهو ظاهر ، ولا العلم بمفهوم كونها علة ، ولا العلم بإضافة العلية ، لأنه على هذين الوجهين يكون العلمان (أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول) حاصلين معاً ، لا تقدم لأحدهما على الآخر و عمدة الفرص من هذه القاعدة اثبات علم الباري (تعالى) بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التي يكون العلة بها علة ، وليس هي الا بحواً خاصاً من الوجود . وقد بين فيما سلف من الكلام أن الحاعلية والمحمولية انما هي بين الوجودات لا المهيئات وبين أيضاً أن العلم بانحاء الوجودات لا يمكن أن يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباهها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية (١) والاحاطة الوجودية .

فلذا تقرر هذه المقدمات فبقول : لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجموعلاته المادرة عنه انما هي انحاء الوجودات المبنية ، فالعلم الواحشي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواحشي بتلك الوجودات الذي لا بد ان يكون عين تلك الوجودات (٢) فمجموعلاته بعينها معلوماته

— لم يكن لتقسيم البرهان الى قسمي العلم والاي قائمة البتة ، و بالجملة ه الطبع و سائر المشائين ، لا يسلّمون كون علم العلة بمعلولها و بالعكس محورياً ولا جريداً القاعدة فيه طامد غلله .

(١) أي . العلم المحضوري منصرفي موردتين : احدهما هي الاتحاد كما في علم النفس بذاته ، وثانيهما في العلية كما في علم النفس بمشائها الخيالية مثلاً ، ومعلوم ان ما يحس فيه من قبيل الثاني من قدم .

(٢) ولا يمكن ان يقال : أن المجعول مالمات وان كان هو الوجود لكن العلم به علة لا يقتضي الا العلم به مطلقاً ولو به هو الموردي ، اذ حيثئذ يصدق ان العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول ، والقاعدة لا تميل على أزيد من هذا ولا تقتضي الكيفية لا نقول : الوجود ليس له نحو واحد من التحقق والامامية له ، فلا صورة له اما الصورة للماهية الموحدة ، فالعلم به هو من الوجود لا يمكن الا بالمصوري - فصره (قدم) ان هذه القاعدة التي تمسك الكل بهي ابيات —

فهي بحسبها علومه التفصيلية لامحالة ، فهي تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته في باب العقل والمعتقولي وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علمآله باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اسطلع احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علومآله باعتبار وجوداتها (١) ومجموعات له باعتبار مياتها المتغايرة للوجود فكان حسناً للمحافظة على الفرق بين ماهو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والميات الممكنة كلها مباتة لحقيقة الواحد (تعالى) واما الوجودات فقد علمت من طريقنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه.

اصل علمه (تعالى) بماسماه كما تبدل عليه تبدل ايها على كينفته من كون علمه بماسواه محصورها وعدم كونه حصولها كما رده القائلون بالصود المرتفعة .

ان قلت : قد مر قبيل ذلك ان صاحب الاشراف والمحقق والطوسي وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه (تعالى) كاجم دخلوا من القاعدة المشهورة بان وجود المدرك بالذات في نفسه ومدركيته ووجوده للمدرك شيء واحد وان الوجود المادى مثار النية ومدار العلم على المحصور والظهور ، فما باله (قدس) قد فعل من ذلك وكرم على مامر ؟

قلت : كان مقصوده (قدس) هناك اعتناء من قبل المعالين القائلين بالصود بان قولهم بالصود نعمان قاعدتهم المشهورة ، وان القائلين بالعلم الحضورى دخلوا من بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يحلم القاعدة عند القائلين بالحضورى او سلمت ، ولكن يقولون ان وجود الامور الخارجية للمادة وشبهها الايتافى وجودها للمدرك هيئنا لكونه (تعالى) محيطا بالمواد وغيرها ، وان ذوات الاوضاع والجهات ليست مثارات للنية بالنسبة اليه (تعالى) ، بل كلها كالانقطة في من كونها غير منفكة من ذواتها وذاتياتها ولوازمها ، ومقصوده (قدس) هيئنا القدر في القول بالصود بنفس القاعدة الاخرى المثبتة لاسل العلم بالغير ، وانها تنفى هذا القول وثبتت منجى الاشراف ، فالمتصور بالذات هنا القدر والضع لا الاستدلال به .

(١) بل باعتبار وحدتها ايضاً ، وسبق اعتبار كونها علماً على اعتبار كونها معلوماً وان

كان في الحضورى ، العلم عين العلوم - مقده .

الثالث (١) : قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت أيضاً بالبرهان ما يسمى بقاعدة «امكان الاشرف» وهو ان كلما هو اقدم صدوراً من المبدء الاول فهو اشرف ذاتاً وأقوى وجوداً ، وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته (تعالى) يلزم عدم تلك القاعدة الحقة ادلاً شبهة في أن الاعراض ايّاً ما كانت ، هي اخص وادون منزلة من الجوهر ، اى " جوهر كان " والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في الابداع مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته (تعالى) فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والمصنوع الالهي خسيصة ضئيلة الوجود ، والتي يطابقها ويوازئها من العالم الامكاني - حذف النحل بالنحل والقذ بالقذ - تكون اشرف وجوداً وأعلى مرتبة ؟ ! وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان .

ذكر وتنبية (٢) : واما الذي افاده المحقق «الطوسي» (ره) في شرح الاشارات بعد ما اورد البحوث والنشيعات على الشيخ ، وذكر ان التحل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم ، من انه لما كان وجوده علة لوجود ما سواه ، وعلمه بذاته

(١) وهناك وجه رابع هو ان مقتضى ما تقدم تحقيقه في كيفية ظهور الماهيات والمفاهيم المنعنية أن المعلوم الحصولية لا يحقق لها في غير النفوس المدركة للكلية والجزئيات وهي المعلوم التي تنتهي بوجه الى العس ، واما الموجودات المجردة من المادة ذاتاً وفلا فلا يحقق في علمها لماهية ولا في مفهوم آخر ذهنى - ط مدظله .

(٢) لما اعاد الى الاستدلال على طريقة الاشراق في خمس التدح كقاعدة «مجمولية الوجود» وانه لا يدرك الا بالصوره اراد ان يذكر ان دليل المحقق «الطوسي» (قده) لاثبات تلك الطريقة اتمامى وليس كذلك ، فان خلاصة دليل المحقق (قده) انه اذا اتحد الملتان فلا بد ان يتحد المملولان ، والا لزم صدور الكثير من الواحد اعنى صدور الصور من علمه بذاته الذى هو ذاته ، وصدور الموجودات التي هي ذوات الصور من ذاته ايضاً ، وكأنه (قده) دعم ان استدلاله من حيث المناسبة والموافقة بين الملة والمملول في الوحدة والكثرة ، وانه كما في الملتين اتحاد قاسم ذلك ان يكون بين المملولين ايضاً اتحاد - من قده .

علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بأن ذاته وعلمه بذاته - وهما العلتان - واحد بلا خلاف واختلاف ، فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر - وهما المعلولان - واحد بلا اختلاف. ففيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقتناع ، اذ لا حد ان يمنع حقيقة هذا الحكم ، اذ ربما يكون في المعلول - لكونه اتص وجوداً من علته - شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلتان ههناشي ، واحده في الخارج ، والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً ، وايضاً الواجب (تعالى) واحد بسيط من كل وجه ، والعقل الصادر منه اولا في جهتان بحسب الاعتبار ، وبالجمل فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى توحداً من علته الموجودة .

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي شهاب الدين المهروردي ، ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها ، فكانه مأخوذاً منها مع تلخيص وتهذيب . الا ان الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من أن حضور ذواتها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشرافية من دون الافتقار الى الصور الزائدة . وهذا المحقق لم يكتب بذلك ، بل جعل مناط علمه (تعالى) بها اقسام صورها في المبادئ العقلية او النفسية . ولكل من الرايين وجه . وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم ينسر لاحد ما ثبت في غير هذا الكتاب .

حكمة مشرقية لعلمك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل وامنت النظر في ما حققتناه وقررتنا من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضاً خارجية بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يضربها الامكان وفي كيفية لزومها لزوماً لاعلى وجه العروض ولا على وجه الصدور (١) بل ، على ضرب آخر غيرهما ، علمت . لو كنت تقى -

(١) مع ان «الشيخ» صرح كثيراً بانها عنه فانه مبدئها ، فلزومها ضرب آخر ، وهو انها لو ادم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم فانها موجودة بوجود باقية ببقائه على ما تقدم من قبله .

الذهن نقي الجوهر لطيف السر - ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجوداً مباحثاً لوجود الحق (سبحانه) ، ولا هي موجودات بنفسها لنفسها ، بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية ، وهي موجودة بوجود واحد ، باقية بقاء واحد . والعالم انما هو مساوٍ وليس الا الاجسام بصورها وطبائعها واعراضها وموادها ، والكل مما ثبت حدوثها وتجددها بالبرهان ، كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم انما القديم هو الله (سبحانه) وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة . فافهم واغتم واشكر ربك فيما عداك من التوحيد .

تصالح اتفاقى لعل كلامنا لا يسيئ اليه والافلاطونيين « لو نظر واحد حق النظر ، وامضوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه راحياً الى مذهبهم كما حققناه »
واما قبل الامعان فكل من المذبحين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع « ارسطو » فهو كون تلك الصور الالهية اعراضاً ضعيفة الوجود ، وكون متعلقاتها الناسئة لها في الوجود اقوى تحسلاً واشد وجوداً وتجوهرها منها ، وقد علمت فسادها فاذا تم هذا التصور وسد هذا الخلل بجملها موجودات عينية لادعية تسير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى . واما الحل في مذهب الافلاطونيين ، فهو كون علمه اشياء خارجة عن ذاته ، وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجوده منه انما يصدر عنه بعلم سابق ، فان كانت مما عقلت اولاً فوحدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة ، فهي اما بوجودات وصور متصلة خارجية ، او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده (تعالى) فهي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية ، وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواحد (تعالى) بتلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ؟
ثم لا يخفى ان علمه لا بد ان يكون امرأ الهياً غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلاً فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذا رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان

لا تكون اموراً خارجة عن صقع الربوبية (١) كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عنه هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا . فالظن باولئك الكبراء المتقدمين ان رأى « افلاطون » و « ارسطاطاليس » في باب العلم شيء واحد و الخلل في كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين والمفسرين او من سوء فهم الناطرين في كلامهما . او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتمقل ما تعقلناه . لان المطلوب بعيد السمك ، عظيم الرقعة ، شديد اللطافة ، تكلل الازهار عن فهمه و تدبش القلوب عن سماعه وتخفى العيون عن ضوئه .

ثم اعلم ان « ابا نصر الفارابي » قد حاول الجمع بين هذين المذهبين في كتابه المسمى « باتفاق رأى الحكيمين » فجمعهما بما ليس بعيد عن الصواب ، بل هو قريب مما قررناه فقال ما ملخصه انه لما كان الباري (جل ثناؤه) بانيته وذاته مبايناً للجميع ما سواه ، وذلك بمعنى اشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في ابته ولا يشكاه ولا يشبهه شيء حقيقة ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضروري ان يعلم : ان معنى كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذي تتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا ، بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود سائر ما هو دونه وادنا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى أشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه ، وكذلك الامر في سائرهما ، و مهما استحكمت هذا المعنى و تمكن في

(١) حتى يكون علمه اشياء خارجة من ذاته وحتى لا يحتاج الى علم سابق اذ لا صدور لها ، ففى الصدور هو الملك في عدم وجوب مسبوقية الصور المرتبطة ايضاً بالعلم التفصيلي ، ولا يجدى فيه تسليم الصدور وكون الملك انصاعين العلم والمعلوم بالذات كما مر نقلاً عن التعليقات ، اذ كلما كان صادراً عن القائل المختار لا بد ان يكون مسبوقاً بالعلم التفصيلي به حتى يستأذ المختار من الموحب ، ولا يكون اليجاد على سبيل الجزاف كما ياتي في كلام المعلم الثاني من قريب ، ويرد هذا بزعمهم على طريقة الاشراف من كون وجودات الاشياء علماً له (تعالى) من قده .

دمن المتعالم للفلسفة التي يعد الطبيعيات ، سهل عليه تصور ما يقوله «افلاطون» و
«ارسطاطاليس» ومن سلك سبيلهما . فلنرجع الان الى حيث فارقاه .

فبقول : لما كان الباري - تعالى وتقدس - حياً مريداً لهذا العالم بجميع ما
فيه ، هو احب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ، جل الاله عن الاشباح وايضا
فان داته لما كانت باقية ولايجوز عليه التبدل والتغير ، فما هو من حيره ايضاً كذلك
باق غير دائر ولا متغير ولولم يكن للموجودات صوراً آثار في ذات الموجد الحي المريد
فما الذي كان يوحده و على اى مثال ينحو ما يفعله او يبدعه ؟ اما علمت : ان من
تفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لرمه القول بأن ما يوجد انما يوجد جزافاً
وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بآرادته و هذا من اشنع الشناعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور أقاويل اولئك الحكماء (١) فيما اثبتوه من
الصور الالهية لا على اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم (٢) فانه

(١) لما كان منجب والمعلم العلم السورى في ذات الموجد أرجح أقاويل
اولئك الحكماء الاملاطونيين في اثبات المثل الى منجبه ، و استفهام المنصف (قدم) في
ذلك انه اذا رجعت المثل الى الصور المتصلة دل على ان تلك المثل غير حارجه من داته
وان الصور اذا كانت (مثلاً) نورية لم تكن امراً ولا لولم تكن لوازم موجودة بوجوده (تعالى)
بل كانت صادرة لرم الابداع الجزافي كما قال في ايجاد الموجودات الخارجة لولم تنبثق
بالملم ، وذلك لانها لو صدرت عن علم لرم التسلسل والا ، لزم الجراف قلاباً ان تكون نورية
بأدليته موجودة بوجوده - منقده .

(٢) لا يعني انها لولم تكن مورياً متصلة بذاته (تعالى) كانت لوازم سيئة قائمة بذواتها
لانها اشباح ، ولا انها في اماكن ، ولا حارجه من هذا العالم ، بل انها يواظن هذا العالم
لا في مرصه ولا يلزم ايضاً عوالم غير متناهية ، فاعلم ان احد تأويلات المثل هو الاله . ادير
التمهيات القائمة بذواتها اى : المثل المتصلة التي من اداء كل حزني جرنى من كل نوع
كما مر في السفر الاول ، فضود المعلم ان التأويل الصحيح للصور الالهية هو انها الصور
الالهية المتصلة لانها مقادير ومقتدات ، والحال انها تكون اموراً حارجه من هذا العالم ، -

من تصورتي على هذا السيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقديين والحكيم أرسطاطاليس ، ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات ، وشرح المفسرون أقاويله بنهاية الإيضاح . وينبغي أن يتدبر هذا الطريق الذي ذكرنا مراراً كثيرة في الأقاويل الإلهية ، فإنه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك ، وفي أعماله ضرر شديد ، (انتهى كلامه) ولا يخفى أنه مؤيد لما بيناه وقررناه من التأييد ، ولنرجع إلى بيان سائر الطرق في علمه .

— وإنما كانت في أماكن إذا المادة والمورد عندهم متلازمان فتكون أجساماً والجسم لا بد له من مكان فلهزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الآخر . وقد أبطله أرسطاطاليس ، يلزم الخلاء لأن تماس الكرتين بالفضة . وبغير ذلك كما أخأبأله وقد عرأنا ، وإنما كانت غير متناهية لأن كل عالم جسماني مسبوق بالملم والمفروض أن الملم اشباح ومقادير قائمة بنواتها فلهزم عوالم غير متناهية . ويمكن أن يكون معنى كلامه أنه لو لم تكن الصور الإلهية عقولاً وصوراً علمية داخلية في سقع الربوبية وبواطن هذا العالم وفي طول بل كانت عقولاً قائمة في أماكن خارجة من هذا العالم أي في عرضه بأن لا تكون أنواع هذا العالم اظلالها ومربوباتها فإنه من تصورتي على هذا السيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية ، فإن القول لا محالة فحالة تقتضي اظلالاً من الأنواع الطبيعية كما أن جميع مافي عالمتنا الأدنى اظلال لمافي العالم الأعلى واما كانت عوالم غير متناهية لأن الصور العلمية إذا كانت كذلك كانت عالماً حينها أمكانها فاحتاجت إلى صور علمية أخرى سابقة . والكلام فيها أيضاً كاللحام في الأولى فكل الصور عالم واحد مسبوق بصور أخرى هي أيضاً عالم آخر علم جراً ، وهذا هو المراد من العوالم غير المتناهية كما في المعنى الأول وليس المراد أن كل صورة من الصور الإلهية تكون عالماً والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وإن كانت أفراد كل نوع له صورة في علمه (تعالى) غير متناهية وهذا ظاهر . فليحنا كونها اشباحاً أم كونها صوراً علمية حاكية عن المعلومات التي تحتها وكونها في أماكن خارجة من هذا العالم كناية عن كونها في عرضه بالعرض والمعنى الأول أظهر . — رتقم .

الفصل (٩)

في حال مذهب القائلين بان علمه (تعالى) بما سواه عيم واحد

اجمالى ، يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال

وهذا مذهب اكثر المتأخرين وقد يسو ادلك بان الواحد (تعالى) لما كان عالماً بذاته - وداته مبدء لصدور جميع الاشياء - فيجب ان يكون عالماً بجميعها ، علماً متعقلاً فى مرتبة داته ، مقدماً على صدور الاشياء لافى مرتبة صدورها والالم يكن عالماً بالاشياء باعتبار داته ، بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كماله اى حقه وهو محال ، فرغموا ان علمه بمجمولاته عبارة عن كونه مبدء محمولاته فلم يميزه فى الخارج ، ومبدء تميز الشيء يكون علماً به ، اذ العلم ليس الابداء التميز . فادن ذاته علم بما سواه .

ويرد عليه انه مبنى على انعكاس الموحية الكلية كنفسها (١ - ٢) وربما قدوا علمه بالاشياء منطوق في علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته داته وداته علة لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منطوق في داته ، فكان علمه بما عداه علة لما عداه فيكون علمه علماً فعلياً . لكن اداسئل عنهم ما معنى هذا الاطواء ؟ لم يقدروا على بيانه .

(١) لان حاصل دليلهم ان داته (تعالى) مبدء تميز الشيء وكل مبدء تميز الشيء علم به داته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فانه عكس لقولنا : العلم بالشيء مبدء التميزه - من نفسه .

(٢) فان القياس الذى استعملوه ان داته مبدء لتمييز الاشياء و مبدء تميز الاشياء علم بذاته علم بالاشياء ، وبيان الكبرى . انه عكس قولنا : العلم مبدء تميز الاشياء ، . لكن الذى نقل من بيانهم اولا بقوله : « وقد بينوا ذلك بان الواجب لما كان عالماً بذاته وداته مبدء تصور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالماً بجميعها الى آخره » طريق آخر من البيان يغير هذا البيان صغرى وكبرى ، ولم يثبت فيه عكس وغير ذلك ، مع ان ظاهر عبارة المصنف (قدم) ان البيان الثانى هو الاول بتغيير ما للتفسير ط مغلطه .

وأعلم أن كون ذاته عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء أمر حق لطيف غامض ، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام وغيرهم - حتى « الشيخ الرئيس » - تحصيله وإتقانه على ما هو عليه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد ، والباحث إذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح ، لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية ، وأكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفاهيم الكلية ، وهي موضوعات علومهم (١) دون الآيات الوجودية ، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتعجم في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكروه من أنه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة (٢) صورة علمية لأشياء مختلفة كثيرة فقد انتم قاعدتكم أن

(١) فيدور كلامهم حول الماهيات والمفاهيم العامة الإضرابية والبحث عنها ، ولا يرتاب أحد في امتناع إعطائهم مفهوم على مفهوم آخر ، فإنا بالمفاهيم مثار الابهت والاحتلال ، فكيف يمكن أن يكون العلم بمفهوم أو ماهية (أي ، حضوره عند العالم) مطبقاً على العلم بجميع المفاهيم أو الماهيات ؟ ومن الابهت أنه لا يقع مفهوم على آخر في مقام مفهوم ، بخلاف ما إذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تشع نفس الآية الخارجية وهو ماله فبذلك إعطاء العلم الإجمالي على التفصيلي بمكان من الامكان - أو .

(٢) لو علموا أن هذه الوحدة وحدة حقيقة ، لا عددية تقابلها ، أو علموا أن كل شيء له وجه إلى الله ، وجه إلى النفس وإن ازدواج وجهه وجه النفس وتركيبهما ليس كما فيما ليس شيء وشيء ، بل كما فيما بين شيء وفيه ، خصوصاً فيه فإن في شيء كما في القاموس .

تو آفتاب منبری و منبری سایه (آفتاب بود سایه را وجود و هو را)

فإذا طلعت شمس الحقيقة أصبحت السجادات وحده الوجود للحي القيوم .

وقد تقرر في قاعدة الوجود والماهية واتحادهما أن الوجود ليس إلا كون الماهية وتحققها بمعنى أن لا تحقق لها إلا بالوجود ، فالسواد (مثلاً) يلحظ أنسواد بالحمل الأولي وإن كان وجوداً بالحمل الثاني فإن التخلية هي التخلية ماهية المواد ، وأما تحت السواد

العلم بالشئ يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المية مع المعلوم والواجب (تعالى) لامية له فضلا عن ميات كثيرة .

وايضاً كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم؟ (١) وانها لم توجد تلك الميات بعد اسلاو هل هذا الاكتمايز المعدومات الصرفة (٢) .

ورد بها جواب عن الاول بأنه كما ان بالصورة العلمية المعصورة بشئ يتميز ذلك الشئ (٣)، كذلك بالمقتضى لخصوصية شئ يتميز ذلك الشئ ، لان المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته ، بحيث لا يشاركه غيره ، وكما ان الصورة التي بها يتميز الشئ اذا حصلت عند المدرك كانت علماً به ، كذلك المقتضى الذي به يتميز الشئ اذا حصل عند المدرك كان علماً به . ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امر أو احدى يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود مما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كل علماً له بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني أمراً واحداً .

يسمى وليس الاكونه ، لا امراً ينضم اليها المضم اليه امر بهم لا يحصل له . فهو فرد الوجود و التحقق وقد علمت ان التحقق احق بالتحقيق مما لا يتحقق الا به ، وحكم التميز بصورة صفات لا يتوحد مرة وان هي الاسماء سميتوها اتم وأبكم ما أنزل الله بهامن سلطان لما اعترضوا بمشاكل ذلك وما نطقوا الا بالحق .

(١) لما ذكر المانع من طرف العالم بل العلم (من الوحدة والبساطة) ونفى الماهية ذكر المانع من ناحية المعلوم (من عدم الاذلي) .

(٢) كما عليها المنزلة ماد .

(٣) الانسب الثاني في الاول والاول في الثاني كما لا يخفى . ثم لا يخفى ان جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثاني من وجهتين بان المقتضى يتميز به الشئ ، والصورة العلمية يتميز به الشئ ، ثم كيف لا يتميز بالمقتضى شئ ، والحال ان المقابل واستعداده الخامس يتميز المستعدله مع ان نسبة الشئ الى المقابل بالامكان والى الفاعل بالوجود .

ويرد عليه ما أورده بعض المتأخرين بأنه لما كانت الملقبائة للمعلوم مغالطة له في الوجود (١) فلا يكون حضورها حضوره . ومالم يحضر الشيء عند المذكرة لا يكون مشعوراً به بمجرد كونه مبدء امتيانه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جداً ، اذ الصورة عين مبدء المعلوم على ما هو التحقيق اوضح ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلوم ولا مثالا له محاكياً عنه (٢) . فقياسها على الصورة قياس قبحي مع ظهور الفارق .

وعن الثاني بان ذاته علم اجمالي بالاشياء . بمعنى أنه يعلم الاشياء بخصوصياتها لا على وجه التميز (٣) . فان العلم شيء و التميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني وقيل عليه ، انا تعلم بديهية انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباعدة الحقائق بخصوصياتها لحقيقة واحدة متباعدة لجمعها ، وان فرضنا أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم . واعلم : ان المورد من القمصاء في تقرير هذا المطلب (اعني كيفية تعلقه بالاشياء ، في مرتبة ذاته) هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كاتواء العلم بلوادم الانسانية في العلم بالانسانية (٤) وهذا ايضا كلام في غاية الاجمال وان

(١) هذا ممنوع ، بل السلبية مشهورة فيما بين الملة والمعلوم من قده .

(٢) هذا ممكن بالنسبة الى ماهية المعلوم ولما بالنسبة الى وجوده فيه كلام ولا سيما في المفارقات ، اذ قد مر من العلم الاول ان ما هو و هو في كثير من الاشياء واحد ، و التمييز بحقيقة الحقائق في كلام اهل الفول واقع من قده .

(٣) هذا بظاهره يناقض الجواب الاول لان بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى . و بناء هذا على نفي التميز رأسا ، والتوفيق ان المثلث هناك التميز في المعلومات ، و المعنى هنا التميز في العلم . اي : ليس مطلوبها الا العلم الاجمالي بالاشياء الكثيرة وهو يقتضي بالصور الواحدة البسيطة والتميز في العلم لا يجب الا اذا كان ذلك العلم تصليا . وهذا يؤيد الانسبية المذكورة من قده .

(٤) ان اريد لوازم الماهية فالانطواء ممنوع وان كانت اللوازم لوازم بينة . اللهم الا ان يراد بها مطلق ما لا ينفك عن الشيء حتى يعمل القاتليات و لكن يكون حينئذ كمثل العدد

كان مما به رائحة التحقيق الذي قررناه وسرّجع الى توضيحه في مشأف القول
اشاء الله .

وربما اوردوا مثالا تفصلياً وقسموا حال الانسان في علمه بثلاثة اقسام :
احدها : أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمائية ، على سبيل الانتقال من
معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخلو حيث ضمن مشاركة الخيال بل يكون تعقله
مع حكاية حيالية (١) بحيث يتحد الادراكان نحرأ من الاتحاد ، كما اذا ابصرنا
شيأ وحصل ايأ منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتمير لنا ما يحصل
في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط ودليل .

وثانيها : ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات ، يقدر
ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من
قبل متى شاء بلا تحشم كسب جديد ، وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه
غير حاضرة في نفسه اذ النفس مادامت نفساً مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في وسعها
أن تفعل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال ، فليس يحضر عندها جميع
ما كسبتها من المعقولات ، لكن لها ملكة الاستحضار لا يها شأئت متى شأئت من
غير تعب و كلفة وهذه حالة بسيطة سادجة ، لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها
لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستمدادية الى مال يحصل بعد ، لانسبة القوة
الايجابية الى المعلول فليس الانسان في هذه الحالة عالماً بالفعل ولا الصور المكسوبة
لها من قبل حاضرة عنده ، ولكن بالقوة القريبة منه ، اذله قدرة الاستحضار فيكون عالماً
بالقوة .

والسجود ، وسأني حاله ، والاولى ان يراد بالانسانية : الانسان العقلي الجبروني الجامع
لكل الوجودات والكمالات في افراد الانسان المكنوني والناسوتي . وبألوارم : لوامم الوجود
الخارجي لروما غير متأخر في الوجود . سقده .

(١) كما اذا تمقلت النور الفعلي و مقام الظهور فتمقلت منه النور الحس ، و
تمقلت ابعاطه في كل بحسبه ، وتمقلت منه الامتداد ، وتمقلت بقاءه ، وتمقلت منه الرمانو
هكذا - س قده .

وثالثها: كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة ، فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ، ثم يأخذ بعمده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق ، فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ، ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها .

فقالوا قياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة واطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس ، وفي الواجب (تعالى) ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعدما بينوا الوجوه الثلاثة أن ذلك (اى: العلم بالشىء على الوجه الثالث) ايضاً علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل . اجابوا : بان لصاحبه يقيناً بالفعل بان هذا حاصل ، اى علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شىء معلوم ، ومن المعال ان يتيقن بالفعل حال الشىء لا وهو معلوم من حجة ما يتيقنه فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان محزوناً عنده ، فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له تقدير يدان يجعلها معلومة بنحو آخر ، فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء مخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل ، بحسبها يلزم النفس التصور الفكرى والعلم التفصيلي ، فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للمقول الفعالة ، واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم . ويرد عليهم (١) ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالِم بالفعل بان له قدراً على شىء دافع لهذا السؤال اما حقيقة ذلك شىء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهمة وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة لللازم معلوم ، فهي حالة بين الفعل المحض الذى هو العلم بالمعلمات (٢)

(١) مناقشة لعلية راجعة الى تصور البيان كما يؤمى اليه قوله : وما يستفاد من ظاهر

هذا الكلام ، والا لا المناقشة في العقل الاجمالي الذى قرره لاسبيل اليها علمه مطلق .

(٢) هنا مسألة محنة فان الذى هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالاجوبة ، الذى هو بشاركة

مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين وكيف ينصود (١) كون شيء واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عز اسمه - علماً بامور مختلفة الذات متباينة المرات بخصوصياتها! فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعلومات كما مر. اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبثقة عنه كالعلم بافراد الاسان من العلم بوصفه العنواني وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء العدد من العلم بالمحدود فان العدد والمحدود متعددان ذاتاً مختلفان اعتباراً كما علمت في مباحث الميتة فان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا اما يكون بنحو الإدراك لا بما مر في المدرك ولأن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي منلوا به في المبحث المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبة

التي هي الغاية، فبحث لم يكن المورد في الخيال توهم انها ليست في الفعل . وحيث لم يكن في الفعل بنحو التفصيل ظن انها ليست فيه بنحو الاجمال والعلم البسيط الذي هو الملكة، وكون الملكة علماً واضح، وكون ذلك العلم بالفعل اوضح، اذ لا حاجة له الى تجسم كسب جديد فهو الحقيقة العلم بالاجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة، لا العلم بها بنحو الوحدة والعدد، بل يمكن ان يقال . وان لم يناسب مذهب هؤلاء . ان التميز والتفصيل فيها أشد واقوى لانه يتبع الوجود الذي هو عين حثية الظهور والنور فكما كان الوجود اقوى كان التفصيل اتم وان لم يكن تفصيلاً تاماً، بل بمعنى صحة اشراج المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة، ولذا كان تلك الملكة اقوى وجوداً من تلك التفاصيل الخيالية والزمانية كيف هو خلاف التفاصيل وينبوعها ولهذا العلاقية اتفقت بالتعدد عند المورد . بل ان سئلت عن الحق فالتقسيم الثاني من علم الانسان وهو الملكة التي لم يتبها اسباب الاستعداد منها ايضاً بالفعل . فان العلم شيء والاتفات اليه شيء آخر . وكذا كونه في الخيال شيء وكونه في الفعل شيء آخر وكونه بنحو الكثرة شيء وينبوع الوحدة شيء آخر كما مر . وليست التمسى بغير اشراج ولا اعلى مشاعرها الخيال حتى ادالم يكن الشيء المدرك فيه او ادالم يكن ادراكه بدخليته لم يكن في فعلها البسيط ايضاً - سقده .

(١) اعاده لما سبق من السؤاليين بادعاء انه لا يمكن دفعهما بهذه الاجوبة فنظن - سقده

بالنسبة الى معلوماته - وهي ميزات الممكنات - كالمحدود بالقياس الى الحد (١) وفي هذا سر عظيم فانتظروه متفحصاً .

الفصل (١٠)

واما قول من يزعم كون (٢) علمه بحسب مرتبة ذاته (٣) علماً تفصيلاً ببعض الممكنات وهو العقل الاول ، وعلماً اجمالياً بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علماً تفصيلاً سابقاً على ايجاده عن علمه بنفس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم سابقه الى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل ما سبق علم تفصيلي باللاحق اجمالاً بما عدا من المتأخرات فلي هذا علمه بكل معلول

(١) والاولا، لزم اتحاد مع الممكنات وتركه من الاجراء ، ولعل السرا الذي اشار اليه انه يمكن ان يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود والحد بوجه فان المعلول حد ناقص للعلم لان وجوده حكاية شقيقة من وجود علمه . و اللمة حد تام للمعلول لانها حاكية عنه بنحو اعلى - من نفسه .

(٢) هذا القائل قد عرّب يزعمه عن جعل شيء واحد بسيط علماً تفصيلاً بمعلومات متعاقبة فجعل الواحد علماً تفصيلاً بالواحد لحوادث حكاية الواحد عن الواحد ، وغفل عن انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته وبساطته علماً تفصيلاً بامر من متعاقبين : احدهما ذاته ، فان ذاته علم تفصيلي بذاته ، والاخر ذات المعلول الاول وعندما اشار (نفسه) اليه بقوله : د يرد عليه بهد ما تقدم - من نفسه .

(٣) المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبة الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات ، بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الاول والدليل على ما ذكرنا ما اوردته في بيان هذا المذهب تلواً وفي الجوابين الآتين ، فهايك هذا القول القول بالصورة المرسمة من وجهين : أحدهما تركيب العلم من تفصيل واجمال . والثاني كون العلم بكل مرتبة من مراتب الازل والمعلولات في مرتبة عتتها البعده اجمالاً ، وفي مرتبة عتتها القريبة تفصيلاً والصورة العلمية عند المشاء علوم تفصيلية محصنة من غير اختلاف - ط مدخله .

متقدم على ايجاده فيكون علمه مفلياً فاعترض عليه - بعد ما يرد عليه شبهة تقدم (١) - بوجوه اخرى . احدها انه يجب احتياج الواجب في العلم التصيلي باكثر الاشياء الى حاسوب وثانيها انه يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم كما هو شأن العلوم التنسائية و ثالثها انه يلزم عليه فقدان العلم باكثر الاشياء في كثير من مراتب نفس الامر وخفاء كثير من المعلومات عليه في اكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية .

وربما يجاب عن الاول بان توقف العلم التصيلي - الذي هو امر مبادئ لذاته - بشيء على شيء آخر يستند الى ذاته ليس محذوراً كما ان صدور الموجودات عنه بعينه متوقف على بعض آخر ، وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار الى ما يقتصر الى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره الى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل اليه لا الى غيره .

وعن الثاني بان هنالك انتقالاً زمانياً بل ترتباً عقلياً والانتقال من معلوم الى معلوم اذا لم يكن زمانياً بل تقدماً وتأخراً ذاتياً فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين (٢) و « اني السرقات » و قريب من هذا الرأي دأى من زعم من متأخري الحكماء (٣) :

(١) وهو ما اورد على القول بالسور المرتسمة ، وما كان يصح عليه من لزوم كون العلم قبل الابداد غير ذاته على القات - اد .

(٢) ظاهره طريقة اخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاهما عند تعداد الاقوال ، ولو قال بدليل « القائلين » لفظ « المشائين » لا يمكن حمل طريقته على طريقة هؤلاء ، ويمكن ان يراد طريقة المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته (تعالى) والترتيب السببي والمسببي فيها كما يقولون : اعتبار العلم (مثلاً) مقدم على اعتبار الارادة - من قده .

(٣) الاول من متقدمي الحكماء فانما دأى « تاليس الماطي » وهو احد اساطير الحكمة المتقدمين ، و للمراودة « المحقق الطوسي » (قده) فانه برغم المصنف (قده) يقول جهناً القول - من قده .

بان علمه بذاته عين ذاته ، وعلمه بالاشياء الممكنة عادة عن وجود العقل الاول مع الصور لقائمة به ، هرباً من مغادرتهم من القول بكون علمه (تعالى) بالاشياء صوراً كثيرة قائمة بذاته (تعالى) ، وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ (١) في الحكمة المتعالية ، لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة ، لان العقل بما فيه ، حادث ذاتي ، وحقيقة علمه (تعالى) قديمة ، لانها عين ذاته ، فكيف يمكن ان يكون هو هو ؟ ! ولا تصح « الى قول من يقول : « بعض علمه قديم وبعض علمه حادث » فانه بمنزلة قوله من قال : « ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادث » او قال « بعض ذاته قديمة وبعضها حادث » ، بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي

ويرد عليه ايضاً ان وجود العقل مسوق بعلم الحق به لان ما لا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له ، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة ، فهو غيره لامحالة ومهيته مفارقة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود ، وان لحقها في بعض المراتب - من جهة اقتران المهيبة لها - امكان عقلي او خارجي ولا شيء من الميات واجب الوجود لذاته (٢) ، فكيف يكون مهية المعلول الاول علماً لواجب الوجود ؟ !

فظهر و تبين من تضاعف اقوالنا ، ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بما رآه آخرون ايضاً العقل الاول عندهم جوهر ، و جوهريته انه مهية لها وجود

(١) لان العقل عند الراشخ موجود بوجوده ، اذلى بداريته كما مر ، فممكن كونه

علماً له (تعالى) - من قدم .

(٢) هذا كبرى لتبني على هيئة العكل الثاني حكماً ، « حقيقة العلم وصرفه واجب

الوجود ، ولا شيء من الماهيات بواجب الوجود ، فينتج ما ينسكى الى قولنا : « لا شيء من الماهيات بحقيقة العلم » ، ثم منها اليه قولنا : « والعقل ماهية من الماهيات » ، ينتج المطلوب من العكل الاول وان جعلت قوله : « لا شيء من الماهيات واجب الوجود » مخرى لا تحتاج الى انكاس النتيجة - من قدم .

اتراعى وهو عرض زائد على مهيته والعلم - سيما علم الله - ليس كذلك ، لأنه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين إما هي إسران الهوية الواجبية فيها (١) فيصلح عندهم أن يكون علمه (تعالى) بالأشياء ولا يصلح عندهم وإيضاً القول بأن العقل الأول بما فيه عين علمه بالأشياء يبطل العناية الإلهية السابقة على وجود الأشياء كلها ، و ليست عبارة عن حضور العقل عنده - لأن الحضور صفة الحاضر (٢) وهو العقل وعلمه (تعالى) صفته فهو غيره وإيضاً الحضور متأخر عن الحاضر (٣) لأنه صفة له وهو متأخر عن الواجب لأنه معلول له ، و علمه (تعالى) مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات ، فلا يفسر علمه بالحضور .

أشراق تعليمي وتبنيه تفريعي

والحق أن من أصف من نفسه ، يعلم أن الذي أبدع الأشياء وأفادها واقتضاها اقتضاء بالذات - ولوجودها بذلك الاقتضاء من العدم إلى الوجود - سواء كان العدم زمائياً أو ذاتياً - يعلم تلك الأشياء بعقائقها ولوازمها قبل إيجادها ، سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ، ونظامها اشرف النظامات وترتيبها أحسن الترتيب ، والالما يمكن إعطاء الوجود لها ، فالعلم بها لا محالة غير ما ومقدم عليها وأهمل : أن كل من تشبث في إثبات علمه (تعالى) بالأشياء بشيء من مجملاته كمقل أو نفس ، أو يقول : علمه التفصيلي متأخر عن ذاته ، فذلك لقصور نظره و ضعف عقله ، والراسخ في الحكمة عندما من

(١) كما قال لا يقول أنك جودت كون العقل علماً له (تعالى) عند الراسخين ، وتسبق أيضاً إرجاع الصور المرتبطة بالمثل الأفلاطونية وهي جواهر ، أجاب بأن جوهرينها باسئلاج المرفاء ، وهي عندهم بمعنى التبوعية ، كما أن الرخية بمعنى التابعية ، فهو العالم أعراف و معناه جوهر (مرب كوه) فكان متبوعية الحق بين متبوعية الحق وجوهرية - من قد .

(٢) هو وان كان صفة ذاتية للحاضر لكنه صفة فعلية له ، فان للمملول موقعاً بملته في مقام وجوده التفصيلي - طم منطه .

(٣) ممنوع فانه متزع من وجوده غير متأخر عنه فهو علم بالفضل في مقام الفعل لكن الاشكالين مبنيان على ظاهر بيان التوم المبني على أسالة الماهية طم منطه .

اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته (١) السابقة على جميع اللوازم والخارج ، من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده ، والله ذو الفضل العظيم.

الفصل (١١)

في حال من حيث كان يرى ان علمه (تعالى) بالاشياء هو بالاضافة الاشراقية اعلم ان «صاحب الاشراق» اثبت علمه على قاعدة الاشراق ، وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واداني ربي برهانه . ومبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته (٢) وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونه ظاهرة له ، لاشراقه عليها بما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية ، او بمشعلاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء ، مستمرة كانت (كما في المدبرات العلوية والفلكية عقولها ونفوسها) او غير مستمرة (كما في القوى الحيوانية الطيبة والخبالة والحسية) فعلمه (تعالى) عنده بعض اضافة اشراقية (٣) ، فواجب الوجود مستغن في علمه

(١) وذلك لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ، ومعنى كان الوجود اقوى كالألوان والنور والظهور أشد ، فالتمييز والتفصيل أظهر والأسماء الحسنى وسورها أكثر ، ولكن بسبب المفهوم لا بسبب الوجود ، و الانكشاف للمطلوب بنفس ذات الملة السابقة اتم من انكشافه بذاته فان هذا مع الجماعة ، وسيعتق المطلوب انفاء الله (تعالى) عن نفسه .

(٢) أى: حيثية العلم هي حيثية الظهور والانعقاد ، وهي تدور على النورية وهي مركزها وحسن النورية وحقيقتها عنده (تعالى) ، بل هي مولاه (تعالى) نور الانوار والالوان والظاهر و الاستهدية والعرضية كلها نوريتها به (تعالى) كما يدلك عليه تسميته (تعالى) بنور الانوار ، فمن كان نوراً حقيقياً وهو متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته لذاته لتوريقه لذاته ، وكذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لاشراقه عليها ، فكيف يخفى عليه شيء ما في القريب والبعاد ؟ ام كيف يحتاج مع هذه النورية الى الصور لتظهر له ذوات الصور ، وهذا قوى متين ان يريد بالصور حقيقة الوجود الذي هو عين الايمان ، وهو الظاهر بالذات الظهور للماهيات عن نفسه .

(٣) أى: اشراقه الذي هو نور السماوات والارض وهو الوجود الحقيقي ، وهذا كما ان-

بالاشياء عن الصور، وله الاشراق والتسلط المطلق (١)، فلا يصحبه شيء عن شيء. وعلمه وبصره واحد (٢) اذ علمه يرجع الى بصره، لأن بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته ايضا نفس قدرته، فان النور قياس لذاته. فعلمه بالاشياء نفس اجتاده لها، كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه. فله اضافة الفعالية الى جميع الاشياء، بها يصحح جميع الاضافات اللائقة به (كالعالية والمريدية وغيرهما)، اذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره. فهذا مذهبه في علم الله (تعالى).

فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا، بل بالمشاهدة العضورية ومدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري للمدرك والمضور الاستتاري لا يدرك، فادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها وحسها وكل مالها تصرف فيه من اجزاء البدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية، فتقدر تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه، ولو كان ادراكها لوهمها وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها - وكل صورة ترسم في ذات النفس فهي كليقوان تخصصت الف تخصص - فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشراكة

من الصور العلمية والاشباح العيالية التي لنفسك اذ اقويت بقوة النفس اذ بالنوم او الانشاء او غير ذلك بحيث يما ويغنى القوة الموجودات المعادية او يريد عليها صادت عينيه ومع ذلك من علمك، فتلك السماء التي تظنك والارض التي تحملك والاشخاص التي تتعاطبها وتعاطبك وجميع ما يبهجك او يوحشك علمك تعامدا باضافتك الاشراقية، اذ كلها اشراقات ضحك وظهر ذاتها من قده.

(١) لا يذهب عليك ان في كل موضع ذكر الاشراق اردوه بالتسلط (الى آخر كلامه في تقرير هذا المذهب) الاماخذ، وفيه اشارة الى مسلكن - أحدهما انه بالاشراق والنور النعمو حيثية الظهور والانها يظهر له الاشياء وثانيهما انه لما كان له التسلط والعلمية الايداعية يظهر له الممايل ويملها حضورا بلا احتياج الى اقتحام صورها في العين - من قده.

(٢) لان ادراك البصر فينا كان ايمارا لان المرئي مشاهد لنا بحيث يمنع الفركة فيه وهذا حاصل له (تعالى) بذاته لا لمجاهدته كما فينا، فكل وجوده ولا يسن له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا، كشخص تمام بدنه في الطاقة والشفيف كالجليدية، فيكون كلفينا باصرت من قده.

فيها للكثرة - فيلزم ان يكون النفس محرركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية، وليس لها ادراك بدنها الحاس وقواها ، ولا التصرفات والتدبير الجزئية ، وهو ليس كذلك بالضرورة الوجدانية ، فانه مامن انسان الا ويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية ، و النفس تستعمل المفكرة في تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها (١) لعدم حضورها عند نفسها، فان المنطبع في محل وجوده في نفسه هو عينه وجوده لمحله - فوجودها لغيرها لانفسها كما سبق ذكره كيف ؟ او الوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجعل آثارها فاذالم يكن للوهم - وهو ليس سائر القوى الجرمانية - سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية فالممدك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها و الكليات المنتزعة من تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور ، و ذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نوراً لذاتها ، فكأنها هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركاً لذاته ولذلك الميراث ادراكه لذاته فيمحص كونه نوراً اذا نور يلزمه الظهور ، بل هو عين الظهور وأما ادراكه لذلك الغير فيمجرد اضافته اليه . وكما كان

(١) لما نفي ان يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها في الماقلة اراد ان ينفي كون علمها بها بالملم الحسورى لقوى بنفسها ولما كانت هي قوى النفس متصلة بها كان علمها بانفسها علم النفس بها ، ولم يترتب لاحتمال كون علم القوى بانفسها حصولاً بانطباع صورها في انفسها لوضوح جلالة وجوده : احتجها ان صورها غيرها ونعم نطلمها باعيانها وثانيها انه يلزم اجتماع المثليين في محل واحد هو محل التوء اضئ الروح البخارى وقائلها انه يدور او يتسلل لاناطباعها بصورها متوقف على الاستئصال والاستئصال متوقف على العلم الاعطامى فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى و قسم .

والحاصل ان الانقسام اربعة فان العلم بالقوى اما حسورى واما حصولى . والحسورى اما للقوى بالقوى واما للنفس بها ، والحصولى اما للنفس في مقام الماقلة واما للقوى بانطباع صورها فيها ، واما الانقسام صحيح والباقي باطل منقده .

الشيء اشد نورية واغوى تسلطاً على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واغوى. واشد
النوات نورية هو الحق (جل ذكره) واغوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق ، و
التأيس بلاشركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي وقواه الا التحريك
وضرب من العاعلية غير النامة كما بين في موضعه. ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع
لكان ادراكها له ولم ياقبه في الغاية ، وليس كذلك لما ذكرناه ، ومع ذلك تتفاوت
النفس في النورية والتسلط ، وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اغوى كان
ادراكها اغوى ، اذ كان حضور البدن لها اتم ، ولو كانت ذات تسلط على غير بدنهما
كنتسلطها على بدنهما لادركته ايضاً بمجرد الاضافة الاشرافية القهرية من دون الافتقار
الى قبولها الصورة واتصالها عنه ، فالتقبل جهة التقص ، والقهر جهة الكمال والشرف.
ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء (كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه)
باعتبار وقياس ، لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرننا صورها ، و تلك الصور هي
مطلوبنا بالحقيقة لكونها مقبورة لنا . و لو كانت هي ايضاً حاضرة لنا كحضور آلاتنا
ومافيهما لما احتجنا في ادراكها الى صورة .

فاذن ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة
في قواها محجوبة عنها ، ولا بدنها الجرمي مخفى عليها ، لكونها نوراً لذاتها ولها
ضرب من التأثير في هذه الامور فالتصور المحرد الواجب وهو في اعلى مرتبة شدة النورية
وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التأثير والايجاد ، وله السلطنة
العظمى والقهر الاتم لاجرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها
او ينطبع فيها ، بمجرد اضافة المبدئية ، فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك
علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء .

و ايضاً قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
فيجب له ، واذ ان تحقق شيء منه في معلوله فتحقق له اولي ، وكلما هو اولي فهو واجب له
بالضرورة واذا صح العلم الاشرافي للنفس ففي واجب الوجود اولي ، فيدرك ذاته
لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراف اليها ، ولو كان مدد كألذاته بنور

زائد لكان ذاته أنور من ذاته . ولو كان منذ كاللأشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلاً وقاعلاً ، فيلزم ما يلزم القول به من الشناعات .

قال : ومما يدل على أن هذا القدر كاف في العلم أن الأبصار إنما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر (١) عند عدم الحجاب . فإن من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه أن يعترف بأن الأبصار بمجرد مقابلة المستنير للنحو الباصر ، فيقع به إضافة إشراقية للنفس إليه لا غير . فاذن إضافته (تعالى) لكل ظاهر أبصار و إدراك . و تعدد الإضافات لا يوجب تكرراً في ذاته ، ولا تجدد لها يوجب تقيراً في ذاته كما بين في موضعه « فلا يعزب عنه » . « فقال ذرة في السموات ولا في الأرض » فلهذه طريقة هذا « الفيض الجليل » في هذه المسألة وتبعه « العلامة الطوسي » به ، وغيره . وحكم بحسبها كل من أتى بعده فإن « العلامة الطوسي » شارح كتاب « الاشارات » لما رأى في إثبات الصور لذاته (تعالى) ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتغصى عنها ، حاول طريقة أخرى لتصحیح مسئله العلم فقال : العاقل كما لا يخفى في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو ، كذلك لا يخفى في ادراكه لما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو . واعتبر من شك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها (٢) ، فهي صادرة منك لا باتفرادك مطلقاً ، بل بمشاركته ما من غيرك . و أمع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة أخرى ، لا متناع تضاعف الصور الى غير النهاية فإذا كان حالك مع ما يصدر منك بمشاركته غيرك هذه الحال ، فما ظنك به حال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ؟ وليس من شرط كل ما يعقل

(١) ليس المراد أن الأبصار بمجرد الإضافة الإشراقية فالعلم أيضاً كذلك لأنه حينئذ يصير قياساً فتوماً ، مع أنه ليس هذا الاستدلال أولى من المكس بأن يقال : العلم إضافة إشراقية فالأبصار كذلك . بل المراد أنا اثبتنا - بريحاً - أن الأبصار بالإضافة الإشراقية ، قالان قول : العلم أيضاً كذلك لأن علمه (تعالى) يرجع الى بصره - من نفسه .
(٢) من خزائن علمك بعدما تصورتها أولاً - من نفسه .

أن يكون المدرك محلاً للصورة المعقولة فأنك تعقل ذاتك مع أنك لست بعمل لها بل كونك محلاً لها من شروط حصولها لك. الذي هو مناط عقلك أياها فإن حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه (١) فهو عاقل أياها بأنفسها بلا حلولها فيه.

فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم : أن الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة . بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته ، فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الأول وبين تعقل الواجب له . إذ عقله لذاته علة عقله لمعاوله الأول ، كما أن ذاته علة ذات المعلول الأول . فإذا حكمت باتحاد العنيتين فاحكم باتحاد المعلولين فدون وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الواجب لذاته له ، من غير استيناف صورة تعقل في ذات الأول ، تعالى عن ذلك علو كبيراً . وقد عرفت : أن كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات (٢) : فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول

(١) قد سبق من السلف (قده) في الفصل الممتود لما وجد قادحاً في مذهب الفاعلين بأدتمام الصور في ذاته أنه لا تفاوت بين مذهب الشيخ الأشراقي، والعلامة الصوسي، (قدس سره) إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الأجسام والجسمانيات أيضاً ، وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه (تعالى) بها أدتمام صورها في المبادئ العقلية والنفسية كما في مذهب وثائيس المطلق، وإنى لا أجد مخالفة بين مذهب الشيخ و العلامة، والتكلم فيما عسى أن تكون موضع الدلالة على ما نسب إليه وإيى مراده من هذه المباديات : فمن جعلتها عنده فاذن المعلولات الذاتية أقول : التوسيف بالذاتية ليس من باب التوسيف بالمعة المخصصة ، بل إشارة إلى أن الكل مما يليه بالذات أذالوسائط إضامته ولا مؤثر في الوجود إلا الله ، أو المراد بها الوجودات لأطية لأن الوجود هو المجموع بالذات عند العلامة أيضاً كما نقل كلامه في أوائل السفر الأول . من قده .

(٢) لأن كل مجرد عاقل وكل مجرد متقول ولأنه لا حجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان قوته اوتنعتة أو بكتافته ، فهذا وقوله : « فالجواهر »

صورها فيها - وهي تنقل الواجب الوجود ايضاً ؛ ولا موجود الا وهو معلول للواجب (تعالى) . كانت صور جميع الموجودات الكلية والجبرئية على ما هي عليه حاصلة فيها .

ـ العقلية لما كانت تنقل ما ليست معلولات الى آخره ، تأسيس لانتقائي الجواهر العقلية صور ما ليست معلولات لها وان الاول (تعالى) ينقلها وينقل المورد التي فيها جميعاً بالصور لان علمه (تعالى) بمعلولاته او علم الجواهر العقلية بمعلولاتها يحصل صورها حتى يكون علمه (تعالى) ببعض الاشياء ضرورياً وبعضها حصولياً كما فهمن هذه العبادات و نسب القول به الى العلامة ، (قده) . (فيما نمرانه قده) في انتقائها بالمورد (اي الجواهر العقلية) تنقل ما ليست بمعلولات لها يحصل صورها .

اما ما ليست معلولات لها ، فكالمقول الطولية التي هي فوق النقل السافل ما هي علل له ، وكالمقول المرسية كل بالنسبة الى الآخر ، ادلالية فيها ولذا سميت طبقة متكافئة ، و كنتم كل منها بالنسبة الى غير صاحبه لان كل منهم وطلم معلول لربه وصاحبه المعنى به لا لما حجب الطلم الاخر .

واما انها تنقل ما ليست معلولات لها ، فلانه لاحجاب في المفارقات ولان كلامها ينقل الواجب الوجود ، ولا موجود الا وهو معلول الواجب (تعالى) ، والعلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول فكل مما يلي الواجب (تعالى) لا بد وان تكون معلومة لكل مجرد ، سواء كانت فوقه او تحته وان كان ما هو تحته معلوماً له بالصور .

و اما انها تنقل ما ليست بمعلولات لها يحصل صورها ، فلانه قد مر انه اذا لم يكن المعلوم عينا للعالم ولا مقهوراً و معلولاً لم يكن بد من استحضار مورد ، فلا بد ان يكون علم كل مجرد بما فوقه وبما في عرضه بالسوء ادليس لعلهما التسلط والاشراق . واما الواجب (تعالى) فهو عالم بالكل بالصور لان كل موجوداً ما معلولاً او معلول معلول ، فشرط العلم بالصورى بالدير (وهو التسلط) حاصل له بالنسبة الى الكل ، كيف : : وهو يعلم ذاته ، وداته علة للمعلول الاول فيعلمه ثم يعلم المعلول الاول وهو علة للثاني ، والعلم بالعلّة مستلزم للعلم بالمعلول فيعلم الثاني ايضاً بالصور كالـمعلول الاول وهكذا الى آخر الموجودات ، وكذا كل مجرد يعلم مادونه من مآيله بالصور بقاعدة الاشراق والتسلط عليها ، والاحتياج الى الصور لعلها بما هو قها ، فالبيادى العلية تعلم الاجسام التي هي مآيلها بالصور فتلا عن مبدء المبادئ . س قده .

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فاذن لا يهزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال : وإذا تحققت هذا الأصل بسطته ظهرت لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية (٢) وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا « العلامة » وإذا تأملت فيه وجدته بمنه طريقة الشيخ الأشراقي ، بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظرها ، ولم يقدح فيها أحد . و هي مقدوحة عندي بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقي البعض و لا بأس بأعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف .

فمقول : يرد عليها أمور :

الأول أنها تبطل العناية الإلهية السابقة (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام المجيب والترتيب الفاضل ، ولا يمكن في الاعتذار ما ذكره مجيباً عن ذلك : وهأن جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال ولو ازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للمقول المفارقة كثرة وافرة عنده ، و لها سلاسل طويلة وعرضية وهيئات عقلية ونسب منووبة ، فنوات هذه الأسماء تابعة لنوات أربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها نسبها ، وذلك لانا نقول : هب ان هذا النظام

(١) أي كما يعقل الجواهر العقلية وصورها بالصور كذلك يعقل الوجودات المهيئة

المادية بالصور لقهره وسلطه عليها . س . قده .

(٢) بأن يقال : الجواهر النفسية ايضاً تعقل ما ليست بمخلوقات لها بصور صورها ،

و الأول الواجب يعقل تلك الجواهر وصورها بأعيانها لا بصور غيرها . و المراد بالكلية :

الصور المعقولة الحاضرة بأعيانها المرتفعة في الجواهر العقلية والنفسية و بالجزئية :

الموجودات النسيية من المجردات والماديات . س . قده .

(٣) الحق انها لا تنفي باثبات العناية لانها تبطلها ، فليمن اعتمد عليها ان يثبت منها

آخر من العلم توجه به العناية الإلهية . ط . معظه .

تابع لنظام ذلك العالم ، فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب
سنته الالهى مشتملاً على افضل نظام واحسن جمعية ، لا نظام افضل منه و لا احسن
واكرم دفماً للدور والتسلسل ، ولتدبير والمعلم الاول في « اثولوجيا » هذا المقصد
بما لامزيد عليه .

الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشرافية ام لا (١)
اد من العلم ما يكون مطابقاً للواقع (٢) ، ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضاً
من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق ، والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
وقوله : « فتقسمهم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق اما هو في العلوم
التي هي غير علم المجردات بذواتها ، وغير العلم بالاشياء التي يكفى في العلم بها مجرد
الاضافة الحضورية ، غير مستقيم (٣) لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة ، لا يمكن

(١) اشارة الى ان كون الاضافة اشرافية بمجرد الاسم على مدح والعيخ الاشرافي ، واما
هي مقولة لان الوجود الحقيقي الذي هو الاشراف بالحقيقة عنده اعتباري ، فلم يبق الاثبته
المادية والمادية غواش سرية لا اعراف لها في ذاتها فاضافته مقولة ، وهي غير متصورة في
الجهل المركب وفي العلم بما ليس لوجود خارجي . وايضا لما كانت الاضافة اعتبارية لا صورة
لها ملحوظة بالذات - والتصور والتصديق صور - لم يمكن تقسيمها اليها - من قده .
(٢) لا يعنى ان العلم بالاضافة الاشرافية مرجعه الى العلم الحضورى من الملة المعطولة ،
والمطابقة والمطابقة من خواص العلم الحضورى دون الحضورى وكذا الانقسام الى التصور
التصديق ، الذي ذكره (قده) - طمذظله .

(٣) اي في العلم الذي هو مجرد الاضافة بناء على كونها مقولة لان مطلق العلم معنى
واحد وهو من أعلى الكمالات وحقيقة تورية فلا يمكن كون بعض افراده امراً اعتبارياً هو
الاضافة - واما تخصيص قسم التصور والتصديق بالعلم الحضورى وان الحضورى ليس تصوراً وتصديقاً
فهو حق والمصنف (قده) لا مهرب له منه في علم الشيء بقاته وعلمه بغيره حضورياً ، لان التصور
والتصديق من المقولات الثانية فلا يمكن ان يكون الوجود المبنى تصوراً وتصديقاً ولا يرد عليه
(قده) ما اوردته على التبيخ انه معنى واحد لان هذا لا يتناقى كون بعض افراده صورة و بعضها
وجوداً واشراقاً لان كليهما نور وكمال يختلفان بالاضافة المقولية - من قده .

ان يكون بعض افراده اضافة و بعضها صورة اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الا بقىود متخالفة تضم اليه و يحصل منه مع كل ضمنية قسم واحد فال مورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لامر بين الاضافة وغيرها ، لانها غير مستقلة المعنى . وهذا مما يظهر بادننى تأمل .

والثالث ان العلم كما بين فى موضعه (١) اما بالتعقل او التحيل او التوهم او الاحساس ، وليس من العلم شىء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون المادى والمجردات العقلية فى ادراكها للاقسام والصور الخارجية وكذا فى ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة فى المدارك الجزئية حساسة (٢) ، واما ان يوجد قسم من العلم خارجاً عن الاقسام المذكورة . وهذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقاً هو

(١) فيه ما فى سابقه - طمظله .

(٢) ان اراد كون المادى او المجرد مدركاً للجريئات المادية و علمه احساساً (اى مشاهدتها) سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان الاراد ، كيف ؟ ومن يرجع علمه الى بصره لا يتحاشى عن ذلك ، بل يباهى به و كل من يقول انه (تمالى) سمع وبصر وليس له جارية لشرحه وغناء عنها كالمصنف (قده) وغيره من المحققين ليس له مدعى ان يقول مناه ان كل وجود حاضره ومن جعلها المبصرات والمسموعات وبالجملة المدركات الجزئية ، فهو بصورها سمع لها ينحو والمشاهدة لا تنحو العلم بها كما يقول سيم المتكلمين ، الا ان حضورها لنا انما هو لقوا نا وجودها بالحاجتنا وحضورها له لذاته هو سمع كل هو بصر كله كما فى الاحاديث وان اراد كونها حساسة اى قوة فى جارية مادية منعنا الملازمة والحاصل ان علمه الحضورى بالجريئات احساس (اى مشاهدتها) ادراك (فانه تمالى) كما انه عالم كذلك مدرك ، والادراك قديقاً بل التمثل والعلم كما فى كلامه (قده) سفاطر هان لكل صورة مادية كائنة فاستصورة ادراكية الى آخره ، وقوله : وكذا فى ادراكها للمثل الادراكية الى آخره ، الفرض منه ان الاشكال فى الجريئ المادى والممتدات والمنقدرات ، واما الجريئ المجرى فلا اشكال فيه وان لم يكن العلم به عند الشيع ، الا شراقي ، بالصورة لان العلم بالصور الكلية وبالجريئ المجرى كلاًهما تمثل ، اما سمع امثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته - من قده .

بالصور في ادراك الباري او المفارق للخارجيات والجزئيات ، فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوماً بالذات لا بالعرض . فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر . (١) فادن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقاً على مذهبنا اليه (٢) وادراك المعارق اياها بتبعية الصور المعقولة ، فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ، ولتلك الصورة ايضاً صورة عقلية ، وهي وجهها الثابت عند الله ، وهي المعقولة بالدات ومادونها ايضاً معقولة له لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جداً (٣) .

والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين (٤) ، فيلزم الحاحته في اشرف صفاته الى مخلوقاته .

الخامس ان اقدبنا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ، أن شيئاً من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهياتها ، لا يمكن أن يكون مدركاً بالذات (٥)

(١) فاذا قبل (مثلاً) : المتميز اما اجسام بسيطة او مركبة لهيكل : الهولي والاعراض ايضاً متميزات اد المقصود هو المتميز بالدات ، وكذا اذا قبل : البصر اما ضوء او لون لم يزل الجسم وبعض الاعراض الاخرى ايضاً بصرات اد المقصود هو البصر بالدات وباجملة مراده (قدم) ، ان العلم بالجزئيات المادية و المتنددة ليس علماً بالدات عندهم حتى يرد عليهم انه من اى قسم من الاقسام الاربعة بخلافه عند الشيخ الاشراقي - س قدم .

(٢) من ان الصور الادراكية هي العقول النورية - س قدم .
(٣) لانه ايضاً احد ممالك اثبات المثل النورية ، ادلوكات الامواع المادية صالحة للعلم لكنت كما قال القائل بالعلم الحضورى بالماديات وانها لما كانت حاضرة عنده (تعالى) وله التسلط المطلق عليها فاية حاجة الى الصور - س قدم .

(٤) فيه انه كذلك في الاضافة المتولية دون الاضافة الاشراقية - س مدخله .
(٥) قد عرفت ان السانع الذى اعطاه (من غيبة الكمالات المادية واحتجاب اجراء الاجسام والحركات بعضها من بعض) انظر الى شمول الحركة جميع المقولات باعتبارها حركة توطئة وبالنظر الى الوحدة الحاكمة على كل من الاجسام النوعية ، و هي بعض كلمات -

وليس لها أيضاً حضور جمعي عند شيء إلا بامتثلتها الحسية لوالعقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورة متزعة منها لا بتقسيمها . فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي (ره) (١) ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية .

والسادس ان قوله: «ومن لم يكن الابصار عنده باطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها» يلزمه الاعتراف : بأن الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الياسر، منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم ، بل اللازم انما هو غيره ، وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس أصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة في غير هذا العالم ، نسبتها الى النفس بالقيام بالاتصال كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته (تعالى) لا بالعلول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

السابع : انه ذهب الى ان التعجب ليس بموصول الصور الخيالية في شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما في عالم المثال . و التي هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلولات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها (٢) فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته يكونه نوراً ، وادراكه لغيره يكونه قاهراً عليه ومراده من القهر ليس الا العملية بنحو ، فلا قهر لما ليس بعلة ، ولا قهر على ما ليس بمعلول ، فانسخت قاعدته في ادراك النفس للخيالات .

والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئاً مما سواء في مرتبة

— المحنف اعتراف ما بذلك كما سيجي في الوجه الثامن من الطوائف المعركة غايات ولها سرب من الادراك لغاياتها ... ط مظهره .

(١) قد نسب فيما سبق الى «العلامة» التفصيل وهذا يناهيه ولعله (قده) يعتقد التناهي

في كلامه ، وقد عرفت انه محكم فلا تنقل . س قده .

(٢) ويرد عليه ايضاً مثله في الابصار اذ لا قهر ولا تملط للنفس بالنسبة الى الموجودات

الخارجية حتى تبصرها بالاماسة الاشراقية ، وقد اورد هنا الاسترام في كتابه على « الشيخ » . س قده .

ذاته (١) . لاعلى وجه التفصيل ولاعلى وجه الاجمال ، لان العلم الاجمالى له بالاشياء باطل عنده ، كما ذكره في كتاب «المطارحات» وزيته القول به ، واللازم باطل . و كيف يجوز (٢) صاحب بصيرة أن الذي لوجد الاشياء واقضاها بذاته ، لا يكون فيه علم بها ؟ ، مع ان الحكماء قد اثبتوا للطوائع المعركة للمواد غايات ذاتية في افعالها ، والعلة الغائية متأخرة من الفعل وجوداً متقدمة عليه قصداً ، فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها لغايات افعالها . فما ظنك ببدع الكل هل جازان يوجد الاشياء جزافاً ؟ فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي .

واما تعاشيه وتعاشي من تبعه من القول بالصود الالهية ، فليعلم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته و في علمه الذي هو عين ذاته ، فقد علمت : ان ذلك غير لازم الا عند المحبوبين عن الحق ، الزاعمين انها كانت غيره (تعالى) وكانت اعراضاً حالة فيه . واما اذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيين والتقدير فبالحقيقة ليس هناك حال ولا معل بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر (٣) عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي العاوي

(١) برده عليه ما أوردناه على اول الوجوه ، فالحق ان الذي اثبتته من العلم الاشرافي في مقام الفصل حق لا مربة فيه لكنه لا يكتفى في العلم الذاتي الكمال - ط مثله .

(٢) جل جناب الشيخ من هذا التجويز كيف ، وكل مجرد عاقل لذاته و هو علمه بذاته تفصيلاً وهو بينه علمه بما سواه اجمالاً ، والعلم الاجمالى الكمالى متفق عليه والاجمالى الذى ابطاله الشيخ ، اما بنحو الاقتصاد واما في مرتبة الفعل وبالجمله في العاقل ، بل يقول الوجودات المبنية بما هي علمها (تعالى) واحدة وحدة حقة اصبحت عندها الكثرات وسابقة سبباً أزلياً وهي بما هي متنافة الى الاشياء كثيرة ومتأخرة عنها بما هي متنافة الى الحق (سبحانه) ولكن لابد اما ان يقول حقيقة الوجود لا بشرط مرتبة الذات كما هو مذهب الصوفية ، او يقول انها بما هي متنافة الى الحق كانت من صقع الربوبية موجودة بوجودها باقية ببقائه لاهو ولا غيره ، فهي بهذا النظر علمه التفعيلي السابق - رحمه .

(٣) هي هنا سؤالان : احدهما ان الصود الالهية عنده (قدس) مأولة بالمثل النورية -

لصور الاشياء كلها كلياً وجبرئياً قديماً وحديثاً ، فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اد الاشياء كما ان لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً وكذلك لها وجود الهي عدد المعرفة ، وهذا الوجود اولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات ، ادثبوت المعلوم الذي حكم عليه استحالة عبارة عن انشكاك الشبهة عن الوجود مطلقاً . لا انشكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وطهورها فيه وسبائك زيادة ايضاح لهذا المطلب .

فان قلت : العلم تابع للمعلوم ، فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعاً للاشياء ؟

قلنا : هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ومظاهرهما (من الصفات الالهية

الافلاطونية كما مر غير مرة وسيجيء ايضاً ان العلم الالهي قبل وجود ما عدا ، سواء كانت صوراً منفصلة او منفصلة ، بل كفي شاهداً قوله . ومثابرة الوجود بالكمال والنفس فكيف جعلها الوجود الالهي الحاوي لما هي الاشياء اللازمة لاسائه اللازمة لذاته لروما غير متأخر في الوجود عن وجود المسمى في كليهما ؟ . وثانيهما ان نفس الامرا ما حددات الشيء مع قطع النظر من فرض الفارسي واعتبار المعتبر ، واما عالم العقل . واما تفسيره بالوجود الالهي والعلم الالهي الداني فهل لوجودهم لا ؟

والجواب اما عن السؤال الاول فهو ان في كلامه (قده) اشارة الى تأويل آخر للصور الملزمة وهو انها الماهيات و الاميان الثابتة الموجودة بوجودها (تعالى) او اشارة الى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتي لكل شيء و الوجود اللاهوتي لها فبشر من الاول ما الثاني واما عن السؤال الثاني فنقول : اما المراد بالامر عالم الامر ولا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للاشياء لانه المنحى الاعلى لوجودها الامر ، واما المراد به نفس الشيء ولا بأس بالتفسير المذكور لان شيئية الشيء شامه و كماله و ذات الشيء يبطن ذاته ونحو املاء ودما هو ، ولم هو في الحقيقة هذا التفسير داخل في تفسير نفس الامر محدثات الشيء ، وما هو عليه الشيء كما اشار (قده) اليه من قده .

اي : من الحقائق المضافة الى الاشياء) فله اعتباران : احدهما اعتبار عدمها في ته (١) للذات الاحدية ، وهي بهذا الاعتبار من صفات الله ، وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وحدوات الاشياء في الخارج و لهذه الحجة قيل : علمه (تعالى) فعلى وثانيتها اعتبار اضافته الى الاشياء ، وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء متكرر تشكرها وسسمع القول في تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالاشياء ، على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام في كون علمه تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له ، الا ليق بذكره ان يكون هناك من هبنا .

الفصل (١٢)

في ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومع القول في علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التي هي بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه .

وهذه المرتبة من العلم هي المسماة بالغيب المشار اليه بقوله (تعالى) وعنده مفاتيح (٢) الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتيح هي الصور التمهيلية (٣) و الغيب هو

(١) وبعبارة اخرى : هذا العلم باعتبار نفس وجوده ونورته متبوع ، وباعتبار تبعته و تلوه بتعينات الماهيات والوان الاميان الثابتة الذاتية لها ، تابع لها ، اذ لا لولها في ذاته ولا شأ له الا النورية والظهور والابرار والانظهار لما كن في ذاتها ، بلا جعل ، تركيبي ، بل ولا يبطل لانها صور اسمائه اللامجسولة بلا مجسولة الذات - منقده

(٢) المفاتيح جميع مفتاح بفتح الميم وهو المعرنة ، وورد ايضا جمع مفتاح بفتح الميم وهو المفتاح ، وهو (قده) قفاخذ ثاني المتبين ، ومآلها وان كان واحدا حيث ان من عنده مفاتيح الخرائن هو عالم بما فيها قاد على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخرائن الا ان في كلامه (تعالى) فيما يشاهد بها المورد ما يؤيد المعنى الاول ، فانه كره ذكره خرائنه ودرائين رحمة به في مواضع شتى من كلامه ولم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه

(٣) واسما لا يعلم دواتها ايضا ودواتها لانها لا متراخها في شهود الحق لا خبر لها من -

مرتبة الذات البهنة المتقدمة على تلك التفاصيل . و المقصود في هذا الفصل بيان شهوده (تعالى) للأشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التي هي غيب كل غيب ، واسط من كل بسيط

وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين : احدهما من جهة كونه (تعالى) عقلا بسيطا وهي طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية المحققين . من جهة اتصافه بمدلولات الاسماء والصفات في مرتبة ذاته (١) وانها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال المبدء بالقياس الى وجودها . مع ان الواجب ليس ذامية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشري و سماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف في استنباطه و استفادته من الملكوت ؟

اما المنهج الاول فليس بدليلا به اصولا :

احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها وهويتها ، وهي المسماة في غير الواجب بالمبدء عند الحكماء و بالعين الثابت عند الصوفية وذلك البعض قد يكون متعددا وقد يكون واحدا ، و يقال له : المبدء البسيطة . والمعاني المتعددة قد تكون موجودة بـ وجود واحد ، و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلا ، وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ، و يقال لها المركب الخارجى ككمية الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامي) و فصله من

١ دوائها الامن حيث كونها انواعا ، ولا يكتنفها الالوه - سقته .

(١) هذا مبنى على ماوجه به كلامهم في التوحيد بالوحدة التشكيكية وكون مقام الاحدية (وهو اعلى مراتب الوجود الذي حده ان لا يحده) هو مقام الذات وسائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة . واما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود به (تعالى) و كون وجود غيره معاذها فللذات اطلاق الوجود وما يفرض هناك من التثنيات الكلية (وهي الاسماء والصفات) والجبرية (وهي الحدود والمايات الامكانية) فهي جيبان من القات ومنها الثمين الملمس حتى علم الذات بالذات ثم العلم و القدرة و سائر الصفات الذاتية تمتد قبل ظهور الكثرة والفيرية - ع - معظله

صورته (وهو الحساس) ثم لا بد أن يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكون بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الإنسان ، والا ، فلم تكن الماهية ماهية واحدة . وجهة الوحدة إما توجد في جانب الصورة لافى ناحية المادة ، لأن الصورة هي أقوى تحسلاً من المادة . لأنها مفيدة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة (كالحساس مثلاً) مصداقاً بنفس ذاته لحمل جميع المعاني التي بعضها بارزاه المادة كمفهوم الجسم النامي ، لا بأن يكون ذلك المعنى جزءاً للماهية ، والا لكان المفروض فصلاً ، نوعاً ، والمفروض جنساً لنوع جنساً لفصله ، والمفروض فصلاً مقسماً فصلاً مقوماً (١) ولا بد أن يكون عارضاً لازماً له ، إذا لم يبدئه الفصل في مرتبة هويته و ذاته مصداقاً للمعنى الجنسي وما قيل في المشهود : أن الجنس عرض أو عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالضاحك والكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض ، بل المعنى بذلك العوض أن المعنى الجنسي ليس داخلاً في ماهية الفصل الاشتقاقي ، إذ لماهية له . والسرف في ذلك : أن كلامنا في العوض الاشتقاقي . التي هي مطابقة للعوض المحمولة والمنطقية بإسقاط آخر غير الذي يذكر في المنطق . هو نحو حامس من الوجود الخارجى (٢) والوجود لأحد له لماهية

(١) لرويهنا دون اثباته شرط الاتحاد لأن الجنس المقسم (بالفتح) بالفصل سار مقوماً للفصل حيث عرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس وكون الشيء جزءاً لشيء لا يخلو عن العكس ، فإن الحيوان جزء الإنسان والإنسان ليس جزءاً للحيوان ولا مائناً له . بل عارض له ، ولعل مراعاة أن الفصل المقسم الذي فرض بشأه عادناً للجنس يلزم أن لا يكون بشأه عادناً بل بعينه مقوم الجنس أي ليس بخارج عنه ، بل عينه من جنسه .

(٢) كون الفصل نوعاً من الوجود أو كون الصورة كذلك بظاهره معكول ، فإن الوجود لأفصل ولا جنس ولا نوعاً . ثم أن كون الشيء نوعاً من الوجود لا يتنافى أن يكون له ماهية كما أن النوع كالأبيض نوع من الوجود وله ماهية ، وكيف يجوز أن لا يكون للفصل الاشتقاقي (و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي) ماهية ، والفصل القريب للجسم وهو البعيد للإنسان (مثلاً) وهو الصورة الجنسية المبرر عنها في العدد ، وبالتقابل للإيجاد والنفي النباتية التي هي مراءه *

فاتصاف ذلك المحوم الوجود (اي الوجود الفعلي) بالمعنى الحسنى ليس كاتصاف
المعروض بالمعارض اللازم اتصافاً خارجياً من حيث ان للمعروض وجوداً و للمعارض
وجوداً آخر ، اذ وجود الفصل الاشتقاقي (وهو الصورة النوعية) في الخارج مضمّن فيه
المعنى الحسنى ، بل اما يكون المعايرة و الاتصاف في ظرف التحليل و هذا معنى
قولهم الجنس عرض للفصل اي مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل ، وهما معاً موجودان
بوجود واحد ، هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود ان المعاني المختلفة الموجودة
بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للاسان وهو الناطق
بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعي
ومفهوم النامي ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق في هذا النوع الانساني
وبعض هذه المفاهيم موجودة بوجود غير هذا الوجود في نوع آخر غير الانسان ، مثلاً طائفة منها
موجودة بوجود واحد آخر في الحيوان غير الناطق وهي من الجوهر الى الحساس ، و
طائفة اخرى (وهي بعض تلك الطائفة) موجودة بوجود واحد آخر في النبات وطائفة
اخرى في الجماد ، وبعضها (كالجوهر القابل للابعادي الطبيعة الجسميه) في الجسم
العنصري ، وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوحد في الجسم المقدادي الجوهرى واما
مفهوم الجوهر فقط فهو بارز ووجود الهولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة

النامي في الحيوان النفس الحساسة المتحركة التي هي بارز الحساس و المتحرك بالارادة كلها
لها ماهيات ، والالم تكن ماهية لشيء والجواب ان المراد فصول الجواهر كالتفوس الناطقة
والمقول المعارضة والاسان وهو (قدم) كثيراً ما يشرح (تيمناً للشيخ الاشراقي) ، ان المقوس
الانسانية والمقول ابوار محصة ووجودات متفرقة بلاماهية ، وسرءان الماهية هي المفهوم الحاكي
من الوجود المحدود الضيق ، والمقول موجودات وسية وكذا المقوس لا وقوف لها عند حد
محدود وسياتي سداسط في الفصول الوجودية عن انواع الحيوان سوى الاسان الا تأكيدان
الاجتناس وان فصولها المذكورة في حدودها ليست وجودات عليحدة وليست ايشاء عديمات ، اذ
العمى لا يكون جزءً للانواع المحصلة . و الحاصل ان الفصل الوجودى الكمالى ليس الا
للروح الاخير الدينى الانسان وهو النفس القدسية وهو جوهر من الوجود بلاماهية من قدم .

الوجود توحيد بوجود واحد .

الأصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوى وجوداً واثم تحسلاً ، كان مع بساطته اكثر حبيطة بالمعنى (١) ، و اجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيره ، كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المندرجة في الكمال من صورة الى صورة ، متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصد منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية ، لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها

الأصل الثالث : انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن مهيته وحده فوجود الانسان (مثلاً) ليس وجود الحيوان بما هو حيوان ، وان اشتمل على حده ومعناه ، ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا تظنن : انه كما يوجد في الانسان فصل (٢) كمالاً زائداً على الحيوانية المطلقة

(١) واما لا ينافي كثرتها بساطته بل كانت مؤكدة لبساطته لان المعاني الكمالية كلما كانت اكثر انشراحاً من الوجود كشفت عن ان استجماعها للكمالات واستيفائها للمعبرات اكثر ، و نود ، أوفر ، وأبهر ، وسليبه وفضله اقل ، وأند ، وحقه .

(٢) والالم يكن الانسان نوعاً احبباً مشتملاً على كل الانواع ، او يلزم ان يكون مركباً من الاجزاء غير المترتبة في الموم والخصوس وهي النصول المتكاسمة ، ولا يخفى ان التباين بين الانسان والفرس (مثلاً) على ما ذكر (قده) باعتبار الاخذ بعرض لا باعتبار كون السماوات كثافات المادة والصورة فالتكل بعرض لا مواد وهو الصورة الاخيرة ، ولا بعرض ، اجناس وهو الفصل الحقيقي ، وفيك انطوى العالم الاسير .

ان قلت : كيف يتحقق الجس بلافصل ؟ او المادة بلا صورة ؟ والفصل علة الجس والصورة علة المادة . قلت : نعم الخامس لا يستلزم في المام فان الفصل الاخير في النوع الاخير فصل الكل ، والصورة الاخيرة فيه صورة الكل كما اشرنا اليه بان كل الانواع لا مشروط اجناس و

فكذلك يلزم ان يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودى زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ، ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عديمة ، اذ ربما كان ما آدد وجود المعنى الجنسى و فعليته ماساً من قبول الموضوع لكمال آخر وجودى ، اذ المعنى الواحد الجنسى (كما سبق في مباحث المهبية) صالح للتنوع كما هو صالح للجنسية ، وليس هذا التفاوت بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنساً ، واخذه بشرط لشيء حتى يصير نوعاً كما ذكره وان كان المذكور صحيحاً من جهة مراعاة احكام المعاني والمهبية لكن منشأ ذلك ومبناه على احكام الوجودات وانعائها من الشدة والضعف ، فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوى ووضف الوجود يستدعى الاستهلاك بوجوده في وجود آخر ، والاتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل و اقوى ، فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قوياً في باب التغذية والتنمية والتوليد (كالاشجار) يكون تاماً بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقاله الى كمال نوع آخر وقوة اخرى كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموحد بوجوده النطف ، المواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسياً مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان ، فظهر ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان ، وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان ، وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة . فظهر وتبين مما قررناه انه يجوز ان

والفصل الاخير فيها ، ويعرط لاهل مواد والمودة الاخير سورتها ، ولا سيما على القول باتحاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية مع العقل الضال كما في النفوس الكلية الالهية ، والعقل الضال هو المحصل للانواع الكثيرة باذنه المتعال وجامع لعملياتها كما ان الهوى مجمع قواها واستعداداتها ، وهذا هو المشرب الاكمل والاعذب وهنا بيان آخر اقرب الى الاذهان وهو ان يكون المراد ان الحيوانية (مثلاً) نوع في الحيوانات لا جنس لها كما لا فصل لها الا في الانسان منقده.

يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر .

الاصل الرابع : ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من

الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته . على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى « باثولوجيا » ويصده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان . فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ، وهكذا الى علة العلل فيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها التصورات والقائص والاعدام اللازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها .

فلذا تمهدت هذه الاصول فقول : الواجب تعالى هو المبدء النياض (١)

(١) اي : هو المبدء النياض لجميع الوجودات بالذات ولجميع الماهيات بالعرض فيجب اذن يستقضى اصل الرابع ان يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة والكمال والشمس ويستقضى اصل الاول والثاني ان يكون متصفاً بشراخ كل المعاني والمفاهيم ولكن بدون ان يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة يستقضى اصل الثالث فادن علم ذلك الوجود الشديد الاكيد غير القيد بذاته من علمه بجميع الوجودات والماهيات ، ومع اجماله (اي وحدته وبساطته) من الكشف التاملي كيف ؟ وكما كان الوجود اقوى كان النورية اشد لان حيوية الوجود حيوية النور ، فاذا كانت المعاني والمفاهيم ظاهرة متميزة كل من الاخر حيث كانت موجودات بوجودات متعنتة ، وانوار ضعيفة فيما لا يزال - كان ظهورها و تميرها اكثر واشد عند وجودها بذلك الوجود القوي وتتميرها بذلك النور الشديد في الاول ، فان يمداه مع الجماعة فبيان ظهور الماهيات في الازل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج والمستنبط من اصوله ، وامامياته بانه نياض الماهيات باسماء وصور اسمائه فالماهيات والامهان هناك ثابتة كما قالوا : وسبحان من دبط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة فهو المناسب لمنهج المرفاء وسباني .

ان قلت : على حاجته (قده) استقام علمه الحضوري المعاني بالنحو الاعلى من كل شيء في الازل ، وامامه بالاشياء بنامى سلالات ومتحقات بالوجود التاملي فكيف يستقيم في

لجميع الحقائق والميات ، فيجب ان يكون ذاته تعالى مع بساطته واحديته كل الأشياء (١) و نحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعتول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الأشياء . وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فان لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء ، و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل ، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته ، فعقله لذاته عقل لجميع ماسواه ، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ماسواه . فعقله لجميع ماسواه سابق على جميع ماسواه فثبت : أن علمه (تعالى)

الاول ، وهي ما هي كذلك فيما لا يراد . قلت الوجود تعالى المنبسط على الاشياء ظهوره ومقام الوحدة في الكثرة ، كما ان الاول مقام الكثرة في الوحدة فليس باثنائه بل كالوجود الرابط والمضى العرفي لا يتحقق له على حiale ولا يسير موضوعا لحكم ، فلا يتحقق له الا يتحقق الاول ولا حكم له الا لا يطواء في حكمه فهو من حيث هو يود واحدي عين انبساطه على الكثرات طولا وعرضا ، وعلم تفصيلي ايضا (كما ذكرنا في طريقة الفصح الاشرافي) من منبع الاول سابق بسابقته ، وايضا تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات التي في الدين والوجود الذي في العلم تمام الوجودات التي في المين وشبهة الشيء بتمامه قبلها ودر كها بولها ودر كها ، وبالجملة مع تحقق مشكلة السخبة بين الملة والمعلول لا اشكال في المقام

اهل ان مشكلة العلم مشكلة مهمة في الالهيات يستنبط اليبس المارح بها كثيرا من السائل المهمة ، خصوصا مشكلة التوحيد الخاص ، اد (كما مر) قولنا : والبسيط كل الموجودات ، ليس الامثلة العلم الحضوري الذاتي ولا يستقيم هذا لا بدك من فهمه .

(١) بيان مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كل الاشياء السابق ذكرها ، ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات على الاطلاق الوجودي اللازم من عرض وجوب الوجود بالذات ، اذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب احاطته (تعالى) الوجودية به هو واحد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودي ، وذاته حاصرة عند ذاته اذ لا قريبة هناك شيء من شيء للوحدة الحق وهو العلم فله بذاته عين علمه بكل شيء وهو المطلوب بط مدخله .

بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه ، سواء كانت سوراً عقلية قائمة بذاته لوحارجة متصلة بها ، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الاحمالى بوجه ، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ، ففى هذا المشهد الالهى والمجلى الالئى ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها ، فهو الكل فى وحدة .

فان قلت : فلزم ان يكون واجب الوجود دامية فلا يكون وجوداً بحتاً ، وقد تقرر بالبرهان انه (تعالى) وجود بحت بلامية لأن كل دى مية معلول .

قلت : قد سبقتنا الإشارة الى دفع هذا اليراد بان المراد من المية هى المحدودة بعد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة (١) وذلك لقصور وجودها عن المعطة التامة ، والمراد من كون الشيء دامية او كونه ذا وجود رائد على ميةته ، هو كون الشيء بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده الى شيء آخر ، ولا يكون ايضاً متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجودية ، فلامحالة يتحقق قبل لوجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجوداً فى تلك المرتبة ، مع تحقق امكان الوجود له ميةته فى تلك المرتبة . ففى تلك المرتبة انعكست المية عن وجودها الخاص بها وما من ممكن الاوفى نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن دامية و كون الوجود زائداً على ميةته .

واما الواجب (جل ذكره) فليس له حد محدود فى الوجود ، ولا للمية محدودة بعد حاس فاقد لاشياء كثيرة ، ولا ايضاً يوجد مرتبة فى الواقع لم يكن هو موجوداً فى تلك المرتبة ومعنى كونه وجوداً بحتاً صرفاً أنه ليس يوجد للمية اخرى غير الوجود زائداً كده ، فجميع حيااته حيشية واحدة هى حيشية رحوب الوجود ، ادلاحد له ولا نهاية لوجوده ، لكونه غير متناه فى مراتب الشدة والكمال ، كل مرتبة منها عبر متناه فى عدة الآثار والأفعال فلا يخلو عدا رضى ولا سماء ولا برو ولا جرد لا عرش

(١) وبالحقيقة المفهوم اذا كان محاكياً عن الوجود المحدود الصيق كان مامية ، لا اذا

كان محاكياً عن الوجود غير المحدود كما هم اسماء وصفاته

ولا فرش ولو كان لوجوده نهاية كان بارائها جهة وبإزاء الوجود جهة أخرى ، فلم يكن واحداً حقيقياً وكان ذلمية مخصوصة فكل واحد حقيقى يجب ان يكون غير منتهى الشدة ، وجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور .

ايضاح تفريعى - فعلمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته ليس بصور زائدة معايرة لذاته ، بل هى معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير ان يصير وجوداً لكل من تلك المعانى ولا لشيء منها (١) كما اشرنا اليه فى الاسول ، بل كان مظهراً لكل منها ، وفرق بين كون الوجود مظهراً أو مجلى لميقتن المهيئات وبين كونه وجوداً لها ، اذ وجود كل مهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مرقى مثال الانسان ، اعنى السورة الانسانية النسية واشتمالها مع حدثها فى الوجود لكثير من مهيئات الانواع ، من غير ان يصير تلك المهيئات متصفة بهذا الوجود على النحو الذى توجد فى الخارج ، بل بان يكون هذا الوجود مظهراً لها و مجلى لاحكامها .

مثال آخر : ان مراتب الشدة والضعف فى الكيف (كمراتب السوادات والحرارات) انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن يتحقق فى الاشتداد الكيفى (وهو حر كمتصلة واحدة . لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم) انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله فى كل حد نوع آخر من جنسها لانواع المتباينة متباينة فى الوجود بالضرورة ، مع انه ليس ههنا الا وجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضاً : ينتهى الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه ، كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار (كالخط الطويل) يشتمل على جميع المقادير الخطية التى هى اقصر منه ، مع وحدة وجوده بل السواد الشديد (مثلاً) . سواء حصل بالاشتداد ام حدث ابتداء . يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التى هى دونه

(١) قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل بعض قوله فيما سبق . فبلى لم يكن

واحداً الوجود له ماهية الخ وذلك لانه اذا لم يكن ذلك الوجود وجوداً لتلك المعانى والمهيئات لم يكن هى ايضاً ماهيات لذلك الوجود .

مع وحدة الوجوده لسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود المختص بشيء غير الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك ، فتلك الانواع السوادية التي يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه . وكذلك الحال في اشتغال الحقيقة الانسانية على كثير من الميئات . وليس هذا من باب كون الشيء موجوداً بالقوة كما توهم ، فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص . ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به ولا بوجودها هو تمامه كماله بالفعل . بل المادة قابلة له بواسطة قابلية بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية في كونها ثابتة بالفعل بالقوة بالوجود الالهي الاحدى

فنقول: التحقيق ان هذه الامواع الممكنة انما ثابتت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها ، على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها ، وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعي وهذا الوجود الجمعي نحو آخر من الوجود ارفع واشرف من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي و ليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة (١) في هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات والاستعدادات . قربة كانت او بعيدة . بل المراد من كونها بالقوة أنها غير موجودة بوجوداتها الخاصة ، بل بوجود جمعي هو وجود مبدئها وتامها . ولا يلزم من ذلك ثبوت المبدءات واضفك الشئ من الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه ، عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدئها وتامها .

فان قلت : فادان ثبت كون الاشياء كلها معقولة له (تعالى) كما هي عليها ، عقل واحد بسيط فما الحاجة في علمه الى اثبات الصور العقلية الزائدة ؟ مقارنة كانت او

(١) ويمكن ان يكون المراد بها الشئ ، كما ان القدة موضوعها الاسلى القوة على الساسة (كما مر في السمر الاول) او القدة تمثل للاحول والاقوة الا بالله العلى العظيم . وذلك الوجود الجمعي الالهي من القدة عرقه .

مسألة (١) وايضا اذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجي
فما الحاجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدء الاعلى؟ انما على انه واحد من
كل وجه مالاختلاف حيثية - انتم اثبتتم في ذاته معاني كثيرة
قلت اما اثبات الصور فهو لا من تعمله (٢) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

(١) اعلم انه اذا كانت الصور مباشرة (وهي العقول) تنصور فيها ثلاثة امثلة احدها
انه ما بحاجة الى وجود العقول ؟ وهذا ليس مراداً هيها . وجوابه ان وجودها جوده (تعالى)
وجوده ذاتي وما هو فعله هو تعالى مبدئها وعاقبتها وثانيها انه ما الحاجة في علمه بالاشياء
الى العقول حتى ترسم فيها صور الاشياء و تكون هي ذات علمه؟ (كما سيجيء بيان مراتب
علمه) وهذا ايضا ليس مراداً هيها . وجوابه ان هذا العلم علم العقول بنفسه انها مجردات، العقل
علومها عين وجودها وان لم يكن عين ما هيها، بل كل مجرد عاقل بذاته وبما عدا ذاته ما هي مما ليل
دائه فلا يمكن ان يقال . علم احد من علم الآخر وان كان علم كل عالم علم البارى ايضا لان
معاليه حاضرة، ودوائها وصورها العلمية لذاته اكنه علم على له (تعالى) اى في مرتبة فقهه وثالثها
اماد، كان ذاته علميا سيطا مكل الاشياء وهي عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قد مر ان من يقول
علمه لتفصيلي متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر ، فما الحاجة في علمه الذاتي التفصيلي عندكم
الى الصور العلمية المقارنة لوالصور الافلاطونية والعقول النورية ؟ حتى تكون - بعضها - لالصور
اننى فيها كما في السؤال الثاني - علوما تفصيلية و عدا هو السؤال المفصود هيها وجوابه
ما ذكره - (فقه) - من فقه

(٢) مصدر مضاف الى المعلوم ان قلت: لا سلم انه لا رهمه، فان تعقل ذاته الذي هو العلم
بالعلة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها ، بل اذا كان تعقل المعلوم مستطويا في
تعقل العلة ذاتها فتدحرج مقتضى القاعدة بوجه اولي فالسؤال بعد باق قلت قد اشار (فقه)
الى دفع ما ذكرت بقوله: «على الوجه الذى هو معلولها وكذا بقوله: وهذا غير تعلمها على وجه
لا يكون هو بعينه - معلولة - . فحاصل كلامه (فقه) ان العلم بالعلة كما اقتضى علمه «لنحو» لا على
من كنه معلول وهو الوجود الالهى منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الاولى منه، وهو الوجود العلمى
الذى المعلوم بمعلوم ، وهذا العلم انما هو بالصور -

ان قلت: اذا كانت الصور مقارنة فكون هذا العلم بالصور ظاهر ، واما: «كاتب مسألة اى» -

القريب ' ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله ، ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع و الخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلى والمعلولى فمن داته لما كان علة للأشياء بحسب وجودها والعلم بالملة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد . وهذا غير تعقل على وجه لا يكون هي بحسب معلولة (١) . واما وجوب كون المعلول الاول واحداً لامتداداً . بسيطاً لأمركياً . مع كون المبدء الاعلى مصداقاً ومظهراً لمبادئ الممكنات كلها . فذلك لاجل ان تكثر الصوائت لا يقدح في احدىة دات الموضوع من الحثيات المختلفة التى توجب كثرة في الدات هي الحثيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها واختلافها بحسب الآثار . فمثال الاول كالاختلاف فى القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية والتحريك والتحرك . ومثال القسم الثانى كالعلم والقدرة ، وكالعاقلة والمعلولية ، كالوجود والشخص ، كالوحدة والوجود ، الى غير ذلك من الحثيات التى يجوز ان يكون دات واحدة من جهة واحدة

١ مقولا بوردية فكيف يكون بالسور ؟ لانها علم كذا عند الافلاطونيين ، قلت : هذه دات كانت انفسها علوما بانفسها لكنها صور علمية قائمة بدواتها للمخارجيات المادية . وايضا بما هي مضافة الى الحق (تعالى) وانوار معلومه وموجودة بوجوده وازلية بادلته سور هي ببنها . هي هي ومن حيث انها معلولاته دوات الصور ومعلومات كسائر - منقده

(١) فان تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعدة والبسط كل الوجودات ، وقاعدة : على الكمال ليس نافذاً له ، وغيرهما من الاسول لقاعدة العلم بالملة مستلزم للعلم بالمعلول . و علة له ادليس في التعقل على ذلك الوجه علمياً ، الا ان يراد الاستلزام غير المتأخر في الوجود واما تعقلها على وجه المعلولية فهو موجب قاعدة العلم بالملة علة او مستلزم للعلم بالمعلول ، فعلى هذه القاعدة كانت المثل التوردية ايضا علمه التفصيلى القانونى كمطلق الوجود المبسط كما هو طريقة الشيخ الاشراقى . ثم ان السؤال في العلم الحضورى العلمى الذى هو الوجود المبسط السؤال ، والجواب الجواب ، فان هنا المذهب الشامخ محيط بظهير من اقوال العلم - من قده .

مصادقاً لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها . والواجب (تعالى) لاجبة فيه
تخالف جهة وحوب الوجود ، فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وحوب الوجود ،
لامن جهة اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخر والعجز
وغير ذلك .

فان قلت . فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس
والنصل كالحيوان والناطق في الانسان . وكاللون وقايص البصر في السواد؟ قلت:
لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى التفصيلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع
الى اختلاف في انحاء الوجودات . فان الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو
ناقص من الوجود . ود يستحيل ان يقتصر بها النطق . بل الموضوع الواحد قد ينصف
وقتا بنحو من انحاء وجود الحيوانية بمنع ان يكون حيث هو بحسب ذلك الوجود ناطقاً ثم
اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود آخر اقوى واكمل يصير ناطقاً . فاختلاف احوال
الوجود وانعائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب في الذات الموصوفة
بها والتعدد في قواها . ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية
وغيرها في النفس او من جهة تضاد المعيشيات وتقابلها .

ومن الامور الواجبة ادراكها (١) وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلاً عارفاً

(١) اد يستنبط منه سوى ما نحن بسدده كيفية كون الاشياء في عالم الدورات ، ومسئلة
النساء والقدر ، وكيفية عبوط الارواح مع معملاتها في من نشأتها ، وعدم تبدل ذاتياتها وخصايصها
وكذا حال عروجها بهذا النحو فانها اذا كانت المأمية محفوظة في هذه البررات ولوجوداتها
ايضاً اصل محفوظ وسنخ باق كان عبوط الموجود الطبيعي (اي تسفله الذي هو داني هذه المراتبة
من الوجود) عين عبوط ذلك الموجود اللاهوتي والجبروتي ، مع انه لم يبرح من ذلك المقام
الغامخ ومروجه (اي علوه الثاني) عروج هذا الموجود الطبيعي بالحقيقة لاتصاله به ، فذلك
الحقيقة عين هذه الرقيقة وبالمكس ، فبالحقيقة كمال هذه المعرفة بالجمع بين المتقابلين .
ادمع انه لا موقع للتراب في عالم النعرد والتفريه ولا يمكن ان يتصل فيه اقبح نفس ، هناك
وانسل بالافلاك والاملاك . وكذا في حكم ادفع انه لا يسع هذا العالم للنفس فبالعن العقول ،
ولا وسع ولا جهة لها قد جاءت من مصادنها ودخلت هذا العالم وعمرته واجبتا واتصلت به —

بالحكمة الالهية ان يعلم . ان للموجودات مراتب في الموحودية ، وللوجود نشآت متفاوتة ، بعضها اتم واشرف وبعضها ناقص واخس . كالنشأة الالهية والعقلية والسمعية والطبيعية . ولكل نشأة احكام ولوازم تناسب تلك النشأة . ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واغوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب ، وكلما كانت ابرل واضف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اهيل ، فاكثر الميوثات المتضادة في هذا العالم الطبيعي . وهو انزل العوالم . غير متضادة في العالم النفساني ، كالسواد ، والبياض ، والحرارة والبرودة ، فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان في هذا الوجود الطبيعي غير مجتمعين في جسم واحد ، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعي عن قبولهما معاً في زمان واحد ، وهما معاً موحودان في خيال واحد . وكذا المخلوقات في عالم النفس متفقة الوجود في عالم العقل كما قال « معلم الفلاسفة » في « اثولوجيا » : « ان الانسان الحسي صنم للانسان العقلي ، والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ، ولا موضع الاعضاء كلها مختلفة . لكنها كلها في موضع واحد » (انتهى) فاذا كان هذا هكذا ، فما طنك بالعالم الربوبي والنشأة الالهية في الجمعية والتأحد ؟ « جميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية .

و يريد هذا المطلب ما قاله فيه ايضاً : « وأما العقل فان المضائل فيه جميعاً دائماً لاحقاً موحودة وحيثاً غير موجودة ، بل فيه ابدأ ، وهي وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من احل ان العقل انما يفيدنا من العلة الاولى ، واما العلة الاولى فان المضائل فيها بنوع اعلى ، لا انها بمنزلة الوعاء للمضائل ، لكنها هي المضائل كلها ، غير ان المضائل تنبع منها من غير ان تنقسم (١) ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما .

— يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يخرج اليه (الاية) — يرقى .

(١) وتكثر وجوداً ولا تتحرك بان تنفصل منه كالنداء من البحر فانه توليد ، تعالى عن

ذلك بل انها تناف الى غيرهما والتوحيد انما هو الاساطات .

وما الروح والجثمان الا ودية ولا بد يوماً ان يرد الودائع

ولا تسكن في مكان وقديم العلم الاول ، في موضع آخر من الوجوب الذاتي بالسكون —

بل هي آية تنحس منها الآيات والفصائل فإنها موحودة في كل الآيات على نحو
 قوة الآية (١) وذلك أن العقل يعقلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تعقلها أكثر
 من قبول الأحرام السماوية والأحرام السماوية تعقلها أكثر من قبول الأحرام الواقعة
 تحت الكون والفساد. وذلك أن المملول كلما يمد عن العلة الأولى وكانت المتوسطات
 أكثر كان من العلة الأولى أقل قبولاً

وقال في موضع آخر منه : الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء
 من الأشياء بل هو بدء الأشياء وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه ، وليس هو في
 شيء من الأشياء ، وذلك أن الأشياء كلها إنما أصبحت منه وبه ثباتها وقوامها وإليه
 مرجعها فإن قال قائل : كيف يمكن أن يكون الأشياء من الواحد المسووط الذي
 ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلت : لأنه واحد محض مسووط ليس
 فيه شيء من الأشياء ، فلما كان واحداً محضاً أصبحت منه الأشياء كلها وذلك أنه لما
 لم يكن لهوية انبجست منه الهويات .

قال وأقول واحتصر القول : إن العلم يمكن شيئاً من الأشياء ، أيت الأشياء كلها
 منه ، غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إنما أصبحت منه فإن الهوية الأولى أعني بهوية
 العقل هي التي أصبحت منه أولاً بغير وسط ثم أصبحت بهويات جميع الأشياء التي
 في العالم الأعلى والعالم الأسفل منوسط هوية العقل والعالم العلوي (انتهى كلامه) .
 وقال أيضاً : إن في العمل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأول أول
 فعل فعله هو العقل ، فلهذا صور كثيرة ، وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي
 تلائم تلك الصورة ، وأما فعل الصورة وحالاتها معاً لشيئاً بعد شيء ، بل كلها معا وفي
 دفعة واحدة ، وذلك أنه اندفع الأسان العلوي وفيه جميع صفاته الملائمة له ، ولم يندفع
 بعض صفاته أولاً وبعضها آخر كما يكون في الإنسان الحي ، لكنه أبدعها كلها معاً
 في دفعة واحدة

١- لكنه السكون الممتوى ، أي لاجالة منطوية له ولا انتقال لبعض حال إلى حال - منقده .

(١) أي على قدر قابليتها .

وقال ايضاً ان الاشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض واذا قصد بعضها صارت الى صاحبه علواً الى ان يأتى الاحرام السماوية ثم النفس ثم العقل ، والاشياء كلها متعلقة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الاولى والعلة الاولى بدلت جميع الاشياء ومنهاها ، ومنه ممدوها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً .

وقال ان الاشياء كلها من العقل ، والعقل هو الاشياء كلها ، فاذا كان العقل كانت الاشياء ، واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل . (٢) اما سائر العقل هو جميع الاشياء من فيه جميع صفات الاشياء ، وليس فيه صفة الا وهي العقل شيئاً مما يليق

(١) الى قوله : ان يأتى الاحرام السماوية ، لعل طاهره يدل على ان النفوس الجبرية بعد طي مراتب الاجسام النضرية تتعلق بالاجرام السماوية طبقة بعد طبقة ، وبعد طي مراتب الاحرام جميعاً تنعقد بالنفس الكلية والعقل الكلي كما هو مذهب بعض الاساطفة من المتناسخ ، فلا بد ان يعمل كلامه على طي المراتب على نوع الاتصال وعلى المبرور وعلى سهل الاستكمال والتبدلات الدائمة بالحركات الجوهرية ، فالمراد بالاحرام السماوية الروح النماغي الذي هو في السما والاعتدال كالنكاح والفاضل مطية للقوى ، ومسكر الجود البور الاسفهد ، ومكتسباً بعلمة الحياء ، او الجسم المثالي الذي لا يهلى والعقول يقال : مراده التعلق بالاجرام السماوية بتحو التعلق بالمظهر من غير ان يصير المتعلق بنفسه والمتعلق جسداً حتى يلزم التناسخ ، واذا كان احد شديد التعلق بصور مألوفه له بل مشوقه له لا يمكن قبلها الا ان يظهر كالماء او البلور ونحوها لا يلزم ان يكون بماله ، والترقي الى مقام النفس الكلية والعقل الكلي وعدم طي الاجرام السماوية يشبه النور الا ان تصوير النفس الاسامية في سبورها وسلوكها في الدنيا بحيث تكون شيئاً ما عن الجسم بالكلية بالتعقل في عالم الافلاك (كالانبياء) وغير ذلك ، وذلك ان النفس لا ينصرف لمن له المداس بالنضريات و صفاتها واشكالها واطوارها الا بالانحلال التام منها ، والكراهة عن الاكل والشرب ومجود ذلك مما هي ديدن ديدان عالم العناصر وانما دائماً كالواصل والراقع ، ويسير منطلقاً عن الاس بالجبريات الدائرة الخافية من المبررات والمسرعات الباطلة وغيرها - منقده

(٢) ابطال لقول من يقول المثلول غير محتاج الى العلة في النقاء ، ولقول من يقول بانقطاع البعض وامساك الجود.

بها ، وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخره (انتهى)
فهذه العبارات تصريحية في ان الواجب (جل ذكره) فيه جميع الاشياء كلها
على وجه لا يقدح في احديته. واما قوله : «ليس هو في شيء من الاشياء» فليس هو مما يماهى
ما ادعيناه ، وصرح به في كلام هذا المعلم مراراً ، لان المطلوب منه هو الشيء بحسب
وجوده الذي به يمتاز عن سائر الاشياء ، وهو وجوده الخاص به دون غيره ، والمثبت له
هو المعنى بحسب هذا للمحمد الجعفر الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومنتهى
والشيء مع تمامه في شئيته أولى به من نقصه كما سبق ذكره كما ان منهية «حجب»
كونها وجوده بالوجود الانساني المنطقي أولى في باب الحيوانية من كونها موجودة
لامع الناطق ، وكذلك الانسان العقلي أولى بالانسانية من الانسان الحسي الكونه تمامه
وكماله ، وكذلك الانسان الالهي اعنى الانسان المشهود في النشأة الالهية ، وكذلك
سائر الاشياء أولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك ، لان ذلك الوجود تمام
كل موجود من حيث وجوده ، كما ان مطلق الوجود تمام كل مية من حيث هي مية
فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم يثبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا
الكتاب فاعرف ايها المتأمل فيه قدره ، واعظم هذه الفريدة في سلك مظاهره من الفرائد
المنورة فيه .

واما المنهج الثاني (اض منهج «الصوفية» الكاملين) فهو قريب المأخذ
من منهج الحكماء الراشدين ، وببإنه : أن لوجوده اسماء وصفات هي لوازم ذاته
وليس المراد من الاسماء هيناهي الناطق العالم والقادر وغيرها ، وانما هي اسماء
الاسماء في اصطلاحهم (١) ولا ايضاً المراد بالصفات ما هي اعراض دائمة على

(١) و قسم في السفر الاول وغيره ان الوجود الصرف المأخوذ بلاتين كما اطلق
عليه اللاتين البحت هو الذات ، و اذا اخذ ذلك الوجود المبنى متيناً بتعين كماله فذلك
الوجود المبنى المتين هو الاسم كما اذا لوحظ انه ظاهر بالذات ومظهر للغير فهو اسم النور
و اذا لوحظ فياضية ذلك النور بذاته هي شعور فهو القادر ، و اذا لوحظ انه مأه به ينكشف ذاته
لذاته وكذا كل شيء لذاته فهو العالم ، و اذا لوحظ انه الاعراب صافي السبيل المنبهي للاعيان
الثابتة في الازل وفيها لا يزال فهو المتكلم ، وقس عليه الباقي .

الذات (١) بل المراد المفهومات الكلية كمعاني الميات وكثيراً ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المية أيضاً (٢) كما يذكّر في المنطق الوصف المنواري ويراد به المفهوم الكلي الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع ، سواء كان ذاتياً كقولنا «الإنسان كذا» أو عرضياً كقولنا «الكاتب كذا» وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله «في العقل يوجد صفات جميع الأعيان» إنما المراد بها ما يشمل الميات ويقابل الوجودات ، فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمية والوجود ، ولذا المراد باللازم ما يشمل الذاتي والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء (٣) قولنا «الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد» وقولنا «الواحد بمعنى نفس الواحد فقط» ~~هذه صيغة السبب والمركب من حيث الاعتبار~~ .

فقول : ما من موجد من أمثل إلا وهو بحسب هويته ~~موجب بمصادق معمدلات~~ كثيرة ، مع قطع النظر عما يعرضه و يلحقه من الموارد اللازمة والمفارقة ، فإن المحمولات التي يحمل عليها بحسب هذه الأمور ليس مصادقها ، والمعكى بها أنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى أن المحمولات الذاتية منكثرة والوجود واحد ، وهي طالع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى أيضاً على من له بصيرة أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان مسائله الذاتية أكثر والمحمولات المعاكسة عنها أوفر ، إذ له بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هي مبدئها لذاته ، فيصدق عليه معنى معقول من تلك الحبيثة الذاتية ، وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب حبيثية في ذاته

(١) كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون «الصفة» و يريدون بها المعنى القائم بالغير - من قدم

(٢) ويطلق في عرف المتكلمين أيضاً على هذا المعنى حيث يقولون «الصفة التسمية» و يعرفونها تارة بما ينشئ الذات باتشائه كموادية المواد ، وتارة بما يقع به التماثل بين المثاليين والتعالف بين المتعالمين - من قدم .

(٣) إذ كما ذكرنا في تحقيق معنى «الاسم» في اصطلاح المرفاء ، نفس ذلك التامين الوجودي هو الصفة والوجود مع ذلك التامين هو الاسم ونفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن التامين هو المسمى ، فإذن كون أو الامة (تعالى) غير متأخرة في الوجود بل متحدة فيه ظاهر - من قدم .

كان حكمه حكم المية و الذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود
الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه ، عرف معها جميع تلك المحمولات
المتعددة بنفس ذلك العرفان لا يعرفان مستأف فاذن لما كان ذاته مستجمع جميع
الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة ،
فله بحسب كل فضيلة . له بحسب خيطة توحد في شيء آخر . : محمولات محمول
عقلي . فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متعاقبة المعنى مع اتحاد الذات
فالذات المأخوذة مع كل منها (١) يقال لها « الاسم » في عرفهم و نفس ذلك
المحمول العقلي هو « الصفة » عندهم و كلها ثابتة في مرتبة الذات بل صدور
عنه ، قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض ، كما أنما . . . وجود الذات بالعرض ،
و كذا حكم ما له . « اسماء » والصفات من النسب و العلاقات بمظاهرها ومربوباتها وهي
الاميان الثابتة انشئ قالوا اذ انما شئت رائحة الوجود ابداء ومعنى قولهم هذا أنها ليست
موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها ، ولا قائمة بها ولا هي عارضة له
ولا قائمة به (٢) ، ولا ايضاً مجعولة للوجود معلولة له ، بل هي ثابتة في الازل بالاجعل
الواقع للوجود الاحدى ، كما ان المية ثابتة في الممكن بالاجعل المنعلق بوجوده
لا بميئته ، لأنها غير مجعولة بالذات ولا ايضاً لا مجعولة اى قديمة بالذات ، و ليست
ايضاً تابعة للوجود بالعقيدة ، لان معنى التابعة ان يكون للتابع وجود آخر وليست
لها في ذاتها وجود ، بل اسماء في نفسها لا غير فاذن تلك الاسماء و الصفات (٣) و

(١) مع كل من المحمولات العقلية عنا ، وهكذا قوله : « نفس ذلك المحمول
العقلي » لا ينافي ما هو تحقيق معنى « الاسم » و « الصفة » من انهما الوجود الحقيقي لان سراده المفهوم
من حيث التحقق لا المفهوم العقلي باسم عقلي .

(٢) لا يمكن حمل القيام على القيام المحمولى وان امكن في ما يشاء على وجه بيده بناء
على احتمال الاولوية الكافية اذ يلزم التكرار مع قوله « ولا ايضاً مجعولة » فليحمل القيام في
الموضحين على مثل قيام الهيولى بالمودة الجسمية في التحقق وقيام الهيولى بالمودة بالمودة
التوحيدي في التنوع ، واسالم تكن الماهية مجعولة للوجود لانها دون الجبل .

(٣) اى اسماء مفاهيم .

منطقتيهما كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جمل ، وهي وان لم تكن في الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها متحدة بالوجود الواحى ، وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الازل ، و لم يلزم شيئية المصنوع كما زعمته المقتزلة كما مرت الاشارة اليه .

فاذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان (١) موجودة بوجود ذاتها . فكأن هي ايضاً معقولة بمقل واحد ، هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بمقل واحد ، كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل و الوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه (تعالى) بالاشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها وعلمه بالاشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها في الخارج ، لما علمت : ان علمه بذاته هو وجود ذاته ، وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء ، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج التي هي صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية ، وهي اخيرة المراتب الوجودية ، فالعق وجود واحد يعقلها اولاً قبل ايجادها (٢) ، و يعقلها

(١) لا يهمل ان هذه الاعيان الثابتة (أهم من مفاهيم الاسماء والصفات والماهيات الامكانية) امور اعتبارية غير أصلية وهي موجودة بالوجود بالمرض . ولما كان ملاك معقولتها للذات هو موجودتها بالذات والذات وهي موجودة بها بالمرض فهي معقولة لها بالمرض ، ولما كان كل ما بالمرض ينتهي الى ما بالذات فالوجود للذات هي وجوداتها وهي المعقولة للذات فمرجع الى ان الاشياء جميعها معقولة للذات لانها موجودة لها و هو البرهان الذي يتضمنه المذهب الاول ولا يبقى لهذا البيان الاوضح ما بالمرض مكان ما بالذات وليس يصلح شيئاً ان لم يفسد .

على ان نقد بينهما مراداً أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تمتد في طور النفوس لانها اعتبارية ناشئة من خطأ الوهم ، والموجودات التي لا تنطق لها بالمادة لا ذاتاً ولا فعلاً علومها حمورية غير حسولية - طمأنينة .

(٢) فان وجودها على الوجه الذي هي بحسبه معقولة وجود رابط ومعنى حرفي ليس له تحقق على حباله ولا يهمل موضوعاً عليه علمه (تعالى) بوجودها على هذا الوجه منطوق علمه بالنحو الاعلى من وجودها كما ان علمه بها على هذا النحو ايضاً منطوق علمه بذاته - برهان .

ثانياً بعد ايجادها ، فيقتل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً (١) وبين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل منكثرة فهنا تقرير منزههم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية. لكنهم لاستفراقهم بها من الرياض والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم ، اوتساهلوا ولم يبالوا بعدم المحافظة على اسلوب البراهين ، لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ، ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والايرادات ، ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة .

ذكر وتصريح : قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته (تعالى) عين ذاته ماهو ، وأن ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفنى الصفات والنعينات و المفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية ، فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم ، لان هذه الامور كلها طبائع كلية ، والذات هوية شخصية سرفة لا خبر عنها ، ويقال لها «مرتبة الاحدية» و«غيب الغيوب» ، وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضاً بوجه عين الذات ، ويقال لها «مرتبة الالهية والواحدية» فجاءت الكثرة كم شئت . اذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض ، فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيتكرر الصفات ويتكرر الاسماء ويتكرر مظاهرها ، ويتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهى بعضها عن بعض بالهوية ، كما يتميز الصور العقلية والحقائق الأفلاطونية التي هي بازاءها ومربواتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع ، وههنا مقام الفرق ، واذا انزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق ، وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استمداد عدم ، وكونها عين قوة الفساد ، وبقائها عين التجدد والانقضاء ، و

(١) و كأنه مبني على تصور الاتحاد بين وجودها الالهى وبين وجودها الامكانى

العقلى او المثالى او المادى سطع مثله.

اتصالها عين قبول الانفصال ، ووحدتها عين الكثرة (كالمعد) و عين قوة الكثرة (كالمقدار) .

وبالجملة الحقائق المناسلة (كالانسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والارض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الانواع) لكل منها انحاء من الكون (١) ، ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ، ووحدته اقوى ، واحاطته بما سواء اكثر ، وجمعيته اشد ، ونوريته اظهر ، و آثاره لو فرحنى يبلغ الى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الامكان ، ففى ذلك المقام وقع النصالح بين التماسدات والتعاقب بين المتضادات والتأحد بين الكثرات ، فكانت موحودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الخنسى (س) «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وانما قال هوته و لم يقل مقامه للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية ، لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هاك ، و انما يلائم دعوى الوقتية .

فنبهه تعليمى ومما ينبه على كون حقيقة واحدة لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى وبعضها نفسى وبعضها عقلى وبعضها الهى انه لاشك ان العلم (بمعنى الصورة (٢) الحاصلة) حقيقة واحدة وهى قد تكون عرضاً (كعلم النفس بغيرها) وقد تكون جوهرأ نفسياً (كعلم النفس بذاتها) وقد تكون جوهرأ عقلياً (كعلم العقل بذاته) وقد لا تكون جوهرأ ولا عرضاً بل امرأ خارجاً عنهما ، و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته وبالأشياء و كذلك القدرة قد تكون عرضاً من الكيفيات النفسية (كما فى الحيوانات) وقد تكون جوهرأ (كما فى العقول) فان القدرة فيها هى عين

(١) اشارة الى المروج بما لهبوط سقده.

(٢) الصورة بمعنى ما به الفهم بالفضل هنا ، ولوحلت على العلم الحسولى كما اشتهر

تعريفه جهالم يصدق على علم النفس او العقل او الواجب بذاته لكونه حنوريا لا موريا هذا المعنى - سقده.

وجودها وان لم تكن عين ماهياتها . اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة ووجود الجوهر (كما علمت) جوهر فيكون القدرة فيها جوهرأ . و قد تكون واحدة كقدرة الله (تعالى) على كل شيء . فاداً تحقق عندك : ان مهية واحدة (كالعلم و القدرة و بظائرها) ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبى الرول والصعود الى العرضية و الواحية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية وان للانسان (مثلاً) وجوداً عرضياً كوجود مهية في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهرى طبيعى وهو ظاهر و له ايضاً وجود جوهرى نفسانى مع اعضاء نفسانية كما في عالم الاحرة على ما سنبينه مباحث المعاد الجسماني انشاء الله تعالى وله وجود عقلى كما اثبته افلاطن و قد اوصحناسيبه وله ايضاً وجود الهى وهو ما في علم الله (تعالى) وكذا غيره من الحقائق .

ومن هيهما ايضاً ظهر فساد ما اشتهر من « المفالين » و صرح به بعض اتباعهم سمبهنينار في « تحصيله » من ان الصور العلمية الحاصلة له اعراض حالة في ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضاً . وكذا السماء والارض و الكواكب و العناصر والموايد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله ، والانسان العرضى احسن الاناس وكذا الحيوان العرضى انزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل ان يكون ذاتهم موضوعاً ومحللاً لهذه الاشياء على اخس انعامها في الوجود وانزل مراتبها في الكون ؟ ! ولا شك ان مجاور الشيء العالى الشريف يجب ان يكون مناسباً له في العلو والشرف ، فما ابعد هؤلاء في هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق .

نقل كلام لتأييد مرام قال العارف المحقق « محيى الدين العربى » في الباب السابع والسبعين وثلاثمائة من « الفتوحات المكية » : « اعلم ايديك الله : انه من المحال ان يكون في المعلومات امر لا يكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

(١) مما مثل ما ذكره السلف (قدم) في اول الاسوك السالفة ان كل هوية وجودية هي

صدائق بعض المعاني الكلية في مرتبة وجودها ، فالمراد بالحكم المحكوم به وبالمعلومات

ذاته بل هو معقول آخر ، فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحداً للكثرة
فما ثم الامر كى ادنى نسبة التركيب اليه ان يكون عينه وما يحكم به على عينه
قالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم : ان التركيب الذاتى (١) الواجب للمركب
الواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذى يتوهمه النظار ، فان ذلك في التركيب
الامكانى فى الممكنات ، لنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية (٢) وبطلان التركيب الحاص
فى هذا المركب مخصصاً (٣) بخلاف الامر الذى يستحقه الشئ لنفسه ، كما تقول فى الشئ
الذى يقبل الشكل المعين دون غير من الاشكال : ان ذلك لا يدل على مخصص عير ذات
القابل (٤) والتركيب الذاتى لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم وما وحدنا
عقلا يقيم دليلاً قطعى أنه لا يحكم عليه بامر ، فمأية من غاص فى النظر العقلى و شبر
من العلماء أنه عقل صرف ، لاحظ له فى الايمان ، انه حكم عليه بأنه علة ، وما حصل
توحيد له فى ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالسبب
(٥) وان ثم امراً يسمى بالعالمية والقادرية ، بهما حكم عليه بأنه عالم قادر واحد غير

لا مفاهيم الممنومات والامكانات الناتجة من اجتماع التخصيص - مع كونه معدوماً و المعدوم بما هو
معدوم سبب يصدق عليه معدوم وممتنع - منائر لاجتماع الصدين مثلاً ، والمبني الثابت بمدى
عليه ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتاً ، وسعود ذلك - من نفسه .

(١) اى : كثرة المفاهيم الحاكية من ذاته بذاته من نفسه .

(٢) اى : القدح لاجل الاختلاف فى التركيبات الامكانية وجوداً فاصالة والاختلاف ،

بفقدان دنى - من نفسه .

(٣) يبنى من التركيبات الامكانية - المختلف احرازها وجوداً لا بمجرد المعلوم .

كما يلزم الاحتياج الى علل القوام يلزم الاحتياج الى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير
مخصص - من نفسه .

(٤) اى : غير من ذات المشكل ، واما حملنا على ذلك لان المخصص هو المادة القابلة

ادق ائردان الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى فى التشكل - من نفسه .

(٥) اشارة الى طريقة المعتزلة ، القائلين بالابدية فى صفاته (تعالى) ، فمفاهيم يعرفون

حقائق الصفات من ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على قوى الصفات فباعتبار سببه الى
آثار الصفات يحكمون عليه بأنه عالم وقادر وغيرهما - من نفسه .

هؤلاء من الخلق فحكموا عليه بان له صفات زائدة (١) تسمى حيوة وعلماً وقدرة وإرادة وكلاماً وسمعاً وبصراً بها يقال : انه حي عالم قادر مرید متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها (اعني الاسماء الالهية) تندرج تحت هذه الصفات الازلية (انتهى كلامه) و الفرض من قوله : ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ، ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي ، اذ ب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون متحداً في هذا الحمل ، فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة التامة وقوله : فان ذلك في التركيب الامكاني ، اشارة الى ما حققناه آنفاً من ان الاشياء الموجودة بالوجود الواحدي من غير تركيب في الوجود قديكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيباً خارجياً او عقلياً كما في الجنس والفصل

و قال في موضع آخر في معنى قوله (تعالى) : « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » ، ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله (سبحانه) على ما هي عليها في نفسها ، ويراهها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي ، فتكون عن امره ، فماعد الله اجمال ، كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال (٢) ، بل الامر كله في

(١) اشارة الى طريقة « الا شامرة » والعامل انه لاخر لاحد من الحكم عليه (تعالى) بكثرة ما من حيث مفاهيم اسمائه وصفاته لاقل وهذه الاسماء السبعة التي عددها ذكرنا في مواضع اخرى ايضا ، وينال لها اهمية الاسماء ولكن زيادتها وجوداً ليس مضجعه ، وقد ذكر مضجعه اولاً وهو الريادة مفهومها فقط من نفسه .

(٢) اي . سواء كانت موجودة بالوجود الملمس الالهي او بالوجود الامري والتكويني ، بل الامر كله في نفسه ، اي : في الوجود الخارجي ، وكذا في علم الله (تعالى) بفصل ، وليس المراد من عدم الاحمال ومن تفصيل الامر كله في نفسه : ما يعمش بشيئة الاعيان ومفاهيم الصفات خاصة في العلم الادلي لتول المستف (قد) هاتين المرتبتين من العلم ، ومعلوم ان احديهما (وهي المرادة بالحكمة) اسماء العلم بالوجود الجسمي اللاهوتي لكل شيء وهو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي والاخرى (وهي المرادة بفصل الخطاب) اسماء العلم بالوجودات —

نفسه وفي علم الله مفصل ، و إنما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا وفيما ظهر فمن كشف التعميل في عين الاجمال علماً لو عيناً او حقاً ، فذلك الذي اعطاه الحكمة و فصل الخطاب وليس الا الانبياء والرسل والورثة خاصة . ولما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية ، فانهم لا يعلمون التعميل في عين الاجمال (انتهت عبارة) .

اقول : يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمل الراسخون في العلم « الحمد لله الذي هدانا لهذا لما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد (١) » ان يكون قوله (تعالى) كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » فالحكمة للآيات (يعني وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته) هي عبارة عن وجودها الجمعي و كونه كتاباً لاجتماع المعاني فيه ، وتفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي وانما سمي الكتاب كتاباً لنظم حروفه و كلماته بعضها الى بعض مأخوذاً من كنيية الجيش وهي الطائفة من الجيش مجتمعة . ولاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله « قرآناً » و « فرقاناً » باعتبارين فالقرآن هو الحكمة و هو العقل البسيط والعلم الاجمالي في عرف الحكماء والفرقان هو تفصيل الكتاب وفصل الخطاب وهو العقل التفصيلي والعلم التفاسي المنقل من سورة الى اخرى .

واعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء (عليهم السلام) ليست تسمى قرآناً

١ على الوجه الذي هو معلول وهذا تفصيل عين الاجمال ، اي . هذه الكثرة عين تلك الوحدة وهذا النشر عين ذلك العلى ، وهذا التقق عين ذلك الرق وكشف التعميل في عين الاجمال الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المستف (قد) على هذا من قد .

(١) اما قال لا يبدلان ظاهر قوله (تعالى) : « واحكمت آياته » ان آياته محكمة لا مساهية يرد المتشابهات الى المحكمات ، وهو (قد) حمل على أنها دوات حكمة من باب دافل ، بمعنى سادها كذا ، ولكن ما لهما واحد لان المحكمة باعتبار الحكمة من قد .

كما ليست تسمى كلام الله لاجل هذه الحقيقة فان علومهم مأخوذ من صفات الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات واما الرسول الخاتم عليهما السلام فعلمه في بعض الاوقات كان مأخوذاً من الله في مقام «لى مع الله» بلا واسطة «جبرئيل» عليه السلام ولا غيره من ملك مقرب ، والله اعلم .

الفصل (١٣)

في مراتب علمه بالاشياء

وهي العناية والقضاء (١) ويقال له «ام الكتاب» والقدر يقال له «كتاب المعو

(١) لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بدمرته الذات كان على خريين : قضاء اجمالي وهو الصور القائمة بالقلم ، اعني النقل الاول بل مجموع القول الطولية ، لان الترتيب يؤدي الى الوحدة . وقضاء تفصيلي اولي وهو الصور القائمة بالمقول التفصيلية ، اعني الطبقة المتكافئة وتفصيلي ثانوي وهو الصور القائمة على النفوس الكلية من جهتها العقلية السماء باللوح المحفوظ و«ام الكتاب» كما يأتي . والقضاء المطلق ايضا يقال له «ام الكتاب» كما شرح به (قدم) والقدر ايضا على خريين : علمي وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة الملكية و الاشباح المثالية ، وعيني وهو الحقيقة صور مرتبة سجل الوجود التي اسقطها (قدم) في هذا الكتاب . ولكل من القضاء والقدر كما اشار اليه المحل ، والمحل مدور وقابلي ، والقابلي تملي وواقى ، فالمحل المدور للقضاء الاجمالي هو السابعة ، ومحل القابلي التملي هو ماهية القلم لان الصور على التحقيق الذي حقيقه (قدم) هو النحو الاعلى من وجودات مادون القلم في القلم بحوا بسيطوatom وليست رتبة الابعاد المفاهيم والماهيات اللازمة لتلك الوجودات كما في الاعداد الثابتة اللازمة لاسماء الله (تعالى) ، فالقابل التملي للقلم هو القابل لتلك الصور ايضا ومحل القابلي الواقى هو اللوح الذي دونه . وعلى طريقة «المشائير» والقائلين بالصور المرتبة فالقابل الواقى نفس ما ارتسمت هي فيه ، والمحل المدور للتفصيلي الاول هو القلم والقابلي التملي له هو الماهية ، و الواقى هو اللوح المحفوظ وعلى طريقته نفس ما ارتسمت فيوقس عليه الثانوي والقدر الاول المحل القابلي للصور القدرية ليس تملياً لريادتها على معانيها فتوله (قدم) ومحلها الى آخره . اي : المحل القابلي بقسيمه للقضاء القلم واللوح المحفوظ ، والقابلي الواقى للقدر هو لوح المحو والانباء من قدم .

والاثبات ، كما اشار اليه بقوله « **يرى الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب** » و
محلها اللوح والقلم ، احدهما على سبيل القبول و الاثبات وهو اللوح بتسميه . و
الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ ولما العناية فقد انكرها « **اتباع الاشرافين** » و
اثبتها « **اتباع المشائين** » ك « **الشيخ الرئيس** » ومن يحدو وحذو ، لكنها عندهم صور
زائلة على ذاته على وجه العروض . وقد علمت مافيه والحق أنها علمه بالاشياء (١)
في مرتبة ذاته (٢) علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده
بعيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم ، مؤديا الى
وجودها في الخارج مطابقاً له اتم تلبية لاعلى وجه التصور الروية . وهي علم بسيط
واجب لذاته قائم بذاته (٣) ، خلاق للمعلوم التفضيلية العقلية و النسبة ، على أنها
عنه لاعلى انها فيه ولما القضاء (٤) فهي عندهم عبارة عن وجود المورد العقلية لجميع

(١) العلم الثاني هو علم الفاعل بناتية فعله ، فالمستند الى اثباته فيه (تعالى) على وجوب
تقرر الثابت لكل فعل متفادله ، وكون ثابت (تعالى) في افعاله من ذاته ، فثابت كل موجود
او نظام وجود (وهي كماله الاخر والسلمة المطلوبة منه) لها من تقرر عنه (تعالى) بما ان
الفعل فعل فينتج ما ذكره (فقه) انه العلم التفضيلي الثاني بالكمالات الوجودية و النظام
الاتم الجاري فيها ط مثله .

(٢) يعني عندنا ليست زائلة بل هي العلم الثاني الاجمالي في حين الكشف التفضيلي
الذي قلناه فان العناية هي العلم السابق التفضيلي الفعلي بالنظام الاحسن والعلم الفعلي بالنظام
الاحسن ما يكون علة له وهذه صادقة على ذلك العلم الثاني فاحار الى حيثه بقوله « **في مرتبة ذاته** »
والى نسبته بقوله بحيث ينكشفه الى آخره ، والى احسنه بقوله على اتم نظامه والى فطنته
بقوله مؤديا الى وجودها ، الى آخره - من فقه .

(٣) اي ، متقرر من ذاته غير خارج منه والكان واجبا آخر - ط مثله .

(٤) القضاء هو جعل للتمية الضرورية بين الشيء و محموله فتول القاسي (مثلا) في

قضاة بين المتنازعين : « **المال لزيد او الحق مع عمرو** » يثبت الملكية لزيد او الحق لعمرو

اثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذي اوجده النزاع قبل الحكم ، و اذا طبق هذا المنهزم

على الوجود الحقيقي كان مصداق قضاة (تعالى) في كل موجود معلول هو ايجاب خصوصية -

الموجودات ، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الإبداع دفقة بالإنسان ، لكونها (١) منهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبثثة ذواتها لذاته . وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل وتأثير وتأثر ، وليست من أجزاء العالم ، إذ ليست لها حيثية عينية ولا إمكانات واقعية فالقضاء الربانية (وهي صورة علم الله) قديمة بالذات باقية بقاء الله كما صريته .
وأما القدر (٢) فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسى

١ وجوده القائم بملكه التامة أو الملكة التامة من حيث مبدئيه لا يجب وجوده ، قضاء كل معلول هو عنه التامة من حيث إيجابها له والقضاء العام لجميع العالم هو عليه العناى الفعلى الموجبه له .
ومن هنا يظهر ان القضاء ينقسم الى ذاتى خارج من العالم ، وفعلى غير خارج منه ، وقلب ما ورد من لفظ القضاء في الكتاب والسنة هو القسم الثانى - ط مدخله .

(١) لميل لتولم فائضة عنه تعالى ، وإنما كانت من أفعال الله (تعالى) مع كونها علمية وعلمية مسته ، لأنها علمية الفعلى أى : فى مرتبة العلم (بمعنى المفعول) ، ولأن معلله الفعلى يطلق والقضاء على نفس القول لكونها معلول على ما هو التحقيق من كون الصور التضايفية هى النحو
الاملى من المقضيات ظاهرة - عرق

(٢) القدر كمية الفى وحدسته وحده ، وتقديره تعيين حدوده وخصوسيات وجوده ، وأكثر ما يقصد ويسمى الماهو فى الصفات كما أن الغياط يقدر الثوب قبل ان يبرز ويخيطه ، والنجار يقدر الخشب ليصنع منه (مثلا) كرسيًا بسفة كذا وكذا ، والغالب يقدر المادة المطلوبة على ما يطلبها من الكم والشكل والهيئة وغيرها . وإذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقى كان مصداقه ما يطلبه الملك الناقص للملول من خصوصيات الوجود وخواصه وآثاره ، فإن لكل من الملك الأربع والعرايط والمواقع وسائر الاسباب المحددة اثرًا فى الملول ، ولها ولها سائر العوامل العاقبة حول الملول آثارًا فى خواصه وآثاره فبطلتها كالتقالب الذى يجرى للمتلوب ما ليس خصوصيات الوجود والآثار .

ومن هنا يظهر اولاً أن القدر ربما يتخالف عن مقتضىه ، وذلك اذا كان ملحوظاً بالنسبة الى بعض اجراء الملكة التامة دون مجموعها . وثانياً ان موطن القدر هو عالم المادة الذى تتكشف فيه الملك و تتماون وتتراحم ، و أما عالم التجرد فكل علة فيه واحدة تامة لا تنفاه الملكة المادية والمردية والعرايط والمحددات والموانع فلا يبنى الا الملكة الماعلية والناعية و عما فى -

الساوي على الوجه الجزئي (١) مطابقة لما في مواعدا الخارجية الشخصية مستدقالي اسبابها وعملها واجبة بالآتمة لاوقاتها المعبية وامكنتها المخصوصة ، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء .

واما اللوح والقلم فيان القول فيهما ان الباري (جلت كبريائه) اول ما يبرز من ذاته ونشأ هو جوهر قديم في غاية النور والضاء والسناء ، بعد الاول (تعالى) و نشأ بتوسطه جواهر اخرى قديمة مترتبة في العرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها في القرب منه (تعالى) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها في الوجود وضعف نوريتها موجودات تقانية واخرى طبيعية ، وهي النفوس الساوية والاجرام الفلكية وما معها من العناصر والمركبات وهذه كلها متعددة الوجود زمانية كالملفوظ من الكلمات المعقولة . واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهي مقدمة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان ، بل كلها مع تفاوت مراتبها في العرف والنورية كانت لعدة اتصال بعضها ببعض كأنها موجودة واحدة ، ثم الحق انها واحدة كثيرة (٢) كما قررناه في موضعه بالبرهان . و لهذا قد يبرعنا بلفظ واحد كالقلم في قوله (تعالى) **وَن وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ** واتي بصيغة جمع **العقلاء** مع وحدته اشارة الى

الفاعل المجرى تمام الفعلة متحضان . وثالثا ان القضاء اهم مورد من التدرج لاخصام القدر بالماديات بخلاف القضاء . ثم لو علم القدر بحيث يتم كل حد حتى الحدود الماحوية كان مثل القضاء في شموله المادي والمجرد وفي عدم التعلق - ط مدخله .

(١) اما هذه المسائل ، فليست على الانطباع ، واما عند الاشراقيين ، فليست على الظهيرة لكون الصور التدرجية حتمية مثلا مغلقة قائمة بذواتها - س قدس .

(٢) اما كثرتها فهي لان مراتب الوجود متفاوتة هذه وحضا . واما وديتها فلا نسا به الامتياز بين ما به الاشتراك في الوجود ولا سيما في الوجودات الطولية المخارقة ، فان الكمثرات التي في عالم الطبيعة من الماء ولواحقها والزمان والمكان والوضع وغيرها منتظمة هناك ، والتحقيق ان لامعية لها كما قال به المصنف الالهي - س قدس .

(٣) والنون المتسم بها هي النفس الكلية العاملة - باعتبار ذاتها ومثلتها - الامكان الذاتي والاستمدادي ، فان والنونين في «النون» (كفا في الحديث) اشارة الى الامكانين -

وحدته الجمعي وقوله (تعالى) اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم والروح قوله (تعالى) قل الروح من امر ربي وقوله تعالى «وكلمته القاها الى مريم وروح منه هو كالامر في قوله (تعالى) وما امرنا الا واحدة وكالكلمة (١) كما امر. وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله (عليه وآله السلام) «اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذره» وكالمفاتح في قوله (تعالى) «وعندهم مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو» وكالخزائن في قوله (تعالى) «وان من شيء الا عندنا خزائنه» فهي تسمى باسمي مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقشة في قوايل النفوس والاحرام على وجه التحدد والتضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الامر في الاعلام في المخاطبة تسمى بالامر وهي انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله (تعالى) كما أن ذواتها موجودة بوجوده لغاياتها في التوحيد وكذلك حكم تأثيراتها فقاهرتها التي تأثيرها ظل لقاهرته (تعالى) كما ان نوريتها التي لا تريد على ذواتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الرمان والمكان في الخارج مع كونها (كما علمت) معرأة عن الرمان والمكان وقد اشار اليه بقوله (تعالى) «الم تر الى ربك كيف مد الظل» وكما تفيض منها صور الاشياء وحالها بافاضة الحق (سبحانه) فكذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصانها فهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت - وهي صورة صفة جبرية الله وهي قضاء الله وامره و

→ والواو فيها الى الوجوب الذي هو قلبها. كما ان «الواو» في «الواو» اشارة الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق، ودالائه فيها الى الوجوب الذاتي الذي هو قلبها فكما ان العقل هو القلم فانفس هي المحبر الذي مداده سواد الامكان - سقده.

(١) كما امر الاستشهاد بقوله (تعالى) «وكلمته القاها الى مريم» وكذا بقوله: «قل الروح من امر ربي» الظاهر في الروح المسمى اشارة منه الى اتحاد العقول المصورة الكاملة مع العقول الترددية في المال كما قال (س): «اول ما خلق الله روحى» وقولهم (ج) «نحن السابقون اللاحقون» ومنه (س) اتحاد النفس بالعقل المال - سقده.

كلام الله و كلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائن علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله (تعالى) «واصنع الفلك باعيننا ووحينا» فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته .

واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية العلوية سيما الفلك الاقصى اذ كلما جرى في العالم اوسى جرى مكتوب حيث في النفوس الفلكية ، فانها عالمة بلوازم حركاتها كما ينه في مباحث الاجسام . و سنعيد ذكره عند البحث عن المبادئ والهايات فكما ينسخ بالقلم في اللوح الحسى النقوش الحسية كذلك ادرست من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها واسبابها على وجه كلى . فتلك الصور محلها النفس الكلية التى قلب العالم و الاسان الكبير عند الصوفية ، و كونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها العائصة عليها على الدوام في خرائن الله (تعالى) على وجه بسيط عقلى ، او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال ، لا باعتبار هويتها النفسانية ، لما علمت من طريقنا انه كلما تعلق بالاجرام الطبيعية من النفوس والطباع والقوى هى متجددة الوجود حادث تغير باقية مادامت موجودة بهذا الوجود التكويني، ثم ينتش في النفوس المسطبعة الفلكية صور حركية متشخصة باشكال و هيئات مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور لجريتها و شخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التغيرات والتشخصات ، بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية هذه النفوس هى الواح قديمة فيها المحور والاثبات ، وعالمها عالم الخيال الكلى وعالم المثال ، وكل منهما كتاب مبین كما قال (تعالى) «ولاحية في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين» الا ان الاول لوح محفوظ مافيه من التغير يسمى بام الكتاب و الثانى كتاب المحور والاثبات على ما قال (تعالى) «ديحو الله ما يشاء» ويثبت وعنده ام الكتاب ، و اما وجود هذه الاكوان المادية في موادها الهولابية الظلامية المشار اليه بقوله «وما ننزله الا بقدر معلوم» اى بواسطة صورها القندية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية ، فهل هى ايضا من مراتب العلم كما يظن ام لا ؟ فالحق ان ذلك

ظن قاسد ووهم باطل ، فان هذا الوجود ليس وجوداً ادراكياً كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب فما اسخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه (تعالى) وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود او كانه سمي ونسي ما قرئته في الكتب الحكمية : أن كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة ، وهذه الصور مضمورة في المادق مشوبة بالاعدام والظلمات ، وهي متبدلة الذات في كل آن . نعم لو قيل : انها مطلوعة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجهاً فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضرباً من التعلق الاتعادي .

تكميل : فهذه العوالم العالقية كتب الالهية ، وصنف رهاية كتبها اولاد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاماً عقلية لا يسها ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس عن الحجب الظلمانية والكثافات الجسمانية . كما قال (تعالى) في وصف القرآن : « انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا ينص الا لمظهر من تنزيل من رب العالمين » ثم كتبها كرام الكاتبين وهي صنف مكرمة مرفوعة معطرة بايدي سفرة كرام بررة . وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية ، واما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية ، وغيرها من المدارك والمشاعر ، والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة ، لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي ، ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة (١) كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث هذه الحيوانية (اعني القوة الخيالية) كتاب المعنويات والاثبات وقد اشار الى ذلك «المهر المؤمنين» عليه السلام في قوله :

(١) النفس الناطقة عند الحكم تعمل العقل وكذا القلب ، فتدبر على اصطلاح «العرفاء» حيث جعلوا مراتب الانسان سبأ هي الطبع والنفس والقلب والروح والسر والضم والاعنى ، وقد ذكرنا تفاسيرها في ما كتبنا على السفر الاول فلا نبهنا . ومراده بالعقل هي هنا : العقل البسيط الاجمالي و بالقلب و النفس الناطقة العقل التفصيلي كما سيذكره في البحث المكون : فتشبه المذكور بمراتب علم الانسان . سقته .

وانت الكتاب المسين الذي * * * بآياته يظهر المضمهر

واعلم ان النفس الاساية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل مشآئها الى ان تصل بالعالم العلوى صارت كتاباً علوياً الهياً كما اشر اليه بقوله (تعالى) «ان كتاب الابرار نفى عليهم» (الاية) وادأ صلت عن الطريق و اتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتاباً شيطانياً مشحوناً بأنواع الكذب والمغالطة والهذيان ، وكل كتاب هذا شأنة من حقه ان يطرح في النار ، فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان تقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله (تعالى) «ان كتاب الفجار نفى سجين» وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات (١) (وهي كتابها و صحيفة اعمالها) تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم ، فان الطبيعة المسئولة على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للاحالة و الادابة و الهضم عند اهل البصرة نار محرقة تذيب الاجسام و تحيلها بالتلطيف والتصديد الى القوى والارواح كعمل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة والادابة والتبديل فكذلك نار الاخرة توقد في القلوب القاسية و النفوس العاصية ، و تحرقها و تعذيبها بشعالاتها و حرقاتها الضعنة من الغضب والحد والحقد والعداوة والبغضاء ، فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخرى . ويقال له كشف الصور ، - نيرانات وشعلات كامنة الآن تعلقت بنفوس الاشياء والفجار ، محرقة لها معذبة اياها ، ماحية لما يرسم في كتابها من الاعتقادات الباطلة والآراء المنحومة . فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب

(١) التسمية ايما هو في ان الكتاب في الموضحين كتاب النفس ، و النار ايما هي نار الطبيعة التي ذات ثلاث شعب المشتملة على ما في هذه النار المحسوسة (من الطعامية والدائمة والادوية) بنحو اشد كل ذلك بنحو الجسمانية وليس فيها ما في هضم النورية والنفوسات وليس التفتيه من جميع الوجوه ، ومن المعلوم انه لا ايلام في الحيوانات بخلاف الانسان لسائر هذه الاحوال للفطرة الاساية ، وانت تعلم ان هذا حقيقة الكتاب ولكن لكل حقيقة رتبة فيريد في الكون المورى الاخرى وللأجور صحيفة مكتوبة وبق منشور مسجود بنار السعير كما خلق يظهر الفرع الانور وقد حقق المستف (قدم) ذلك في موضعه - مقدم.

النفس في النار لا ما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال . قال الله (تعالى) «و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون» وياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه « المشبهة » من كون القلم آلة جمادية متخذاً من القصب او الحديد ، واللوح ذات صفة ملساء متخذاً من حشب او زمرد قياساً على قلم الآدمي ولوحه . بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله صفاته ذات الخلق و صفاتهم ، كذلك لا يشبه قلمه ولوحه و كتابه قلمهم ولوحهم و كتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وحردتها عن الزوايد غير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قصباً او خشباً او مداداً خارجة عن اصل ماهيتها و روح حقيقتها ، فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اية صورة كانت ، ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير ، سواء كانت جسماً محسوساً او جسماً غير محسوس (كما اذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح) او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى .

تمثيل : ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب ، وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان - من لندن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكان غيبها الى مظاهر شهادتها - اربع مراتب لكونها اولا في ممكن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفا كانها غير مشعور بها ، ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالتفكير واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة تحصل للسان التصورات الكلية والكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبثث عنه العزم على الفعل ، ثم تنزل الى محزن خياله متشخصة جزئية (و هو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس) ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عنه القصد المجازم للفعل ، ثم تتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض . فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي ، والثانية بمثابة صورة

القضاء ، ومحلها لوح النفس الناطقة ، وكاتبها العقل البسيط ، والثالثة بمثابة الصور في السماء ، ومحلها القوة الخيالية ، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العصرية ولا شك أن نزول الاول لا يكون الا بإرادة كلية و علم كلي ، و نزول الثاني بإرادة جزئية و علم جزئي ينضم الى الإرادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمناسرة رأى جزئي يستلزم عزمًا داعيًا لإظهار الفعل ، فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل وحركة الاعضاء بواسطة اعصابها بمنزلة حركة السماء ، وسلطان العقل الاساني في الدماغ كسلطان الروح الكلي في العرش ، وظهور قلبه المعنوي في القلب الصنوبري كظهور النفس الكلية في فلك الشمس ، ادهو من العالم بمنزلة القاب الصنوبري من الانسان (١) كما ان العرش بمنزلة الدماغ و الله بكل شيء محيط وهذه المراتب الاربعة ثلاث منها علمية ، وهي الثلاث الاول ، لان وجودها وجود صوري واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم ، لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها ايضا بشعبة ماهو معلوم بالذات . وقد حوت الاشارة اليه فاحتفظ به .

ختم قيمة زيادة كشف وتوضيح

اعلم انه ورد في الحديث « ان الله (تعالى) سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرق سبعين وجوه » (٢) كلما انتهى اليه بصره « وانا وقع الاحراق

(١) اذ كما انه يثبت النور والحرارة التي هي منبعا للنضج والحياة منفي العالم كذلك يثبت بالقلب الروح البخاري الذي به حرارة البدن وبه حياته ، وبالقوة الحيوانية القائمة به استمهاده قبول قوى الحس والحركة فهو كالسراج ، والهم النفي المستل ذبته ، والحس والحركة ضوئه - مرتبه .

(٢) « سبعين وجوه » انوار وجهه كذا في التاموس ، وفي شرح « حكمة الاشراق » المراد بها انوار المراتب الالوية التي اذارها الملائكة المقربون مسبحوا لها بروحهم من جلال الهيولانية وكبرياءه ، والملكة في هذا السد المراتب الانسان سبع وهي الطائفة السبع التي كتبناها في الحاشية السابقة والافلاك تسعة ، ومالم الناصر واحد ولما كانت الوجودات من سبع واحدات متفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الآثار وقوتها فكما كان لهذه الالوية (اعني النفس الارضية) سبعة اطن كذلك للنفوس السائدة فيحصل من حرب السبع في السيرة سبعون وكل -

والقهر لان المراد بهذه الحجب هيها هي المعلولات المرتبة المنوسطة بين الواحد وبين هذا العالم ، ولا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود ، فإذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضه حلت هويته فإذا اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم - لامن جهة هذه الحجب او قبل ان تبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها ، و صارت في مرتبة الحجاب الاول او قريباً منه - لكان حاله كما وقع لعجل موسى ، **و لهذا قال جبرئيل حين سئل الرسول ﷺ عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم: لودنوت انملة لا حترقت.**

واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المترتبة في الوجود المتفاوتة في النورية ، وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم ، لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالتقوس والطبائع ، وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية وكما هو زماني فللعدم دخول في وجود وجوده - وليست نوريته خالصة عن الظلمة لكن كلها من مراتب علم الله التعصبة وانما لوجودها الله - مع ان ذاته في غاية النمام و النورية غنياً عن العالمين - تكملاً لوجود لوازم الاسماء و الصفات اعني اعيان

— منها مسمى للالك من الاسماء المعنى (تعالى) فيحصل بهمون الثامن الثبوتات و الحجب ، وجوداتها حجب نورية ، ومفاهيمها حجب ظلمانية والاولى والاطهر ان يمكن الامر بان يقال في كل من السبع المعرة اذخير الاسماء من الثبوتات المعرفنة من العناصر ، وتسع ثبوتات من الالاف الشقة مثل ان التكبهر من ملكة النفس والنسب من المريخ والمحبة من الزهر وهكذا وفي كل من السبع هذه المعرة بمسبه ، وكذا الاسماء الالفية المعنى وعلى ما ذكره (قدم) - كما في شرح حكمة الاشراف من ان المراد بها العقول المجردة و الاجسام - كان العدد بياناً لوقوع الكثرة لان العقول اكثر من هذا فلان كثره العقول المرخية بحسب كثره الانواع الارضية البرية والبحرية والسموية الفلكية والكوكبية الثابتة والسيارة ، والثوابت اكثر من قطرات البحار وحمه الرمال ، او عقول على قاعدة الكثرة في الوحدة يتنوع أعلى ، عالم العقل جامع لوجودات العوالم المعرة الجسمانية والمراتب السبع لكل واحد منها مع معلوبيته للاسماء الالفية والمطم عنده (تعالى) - مرقم.

الممكنات و ماهياتها فان لها تعوين من الوجود كما وقع التنبية عليه : اجدهما
 النحو الاجمالي الواجبي ، وهذا بالحقيقة ليس وجوداً لشيء منها ولا لجميعها بل لجميعيتها
 ومسامها وانما هو مظهر لها وتجليها النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها ،
 فاراد الله (تعالى) بمنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يقبض عليها وجوداتها المختصة
 وان يكمل وجودها الملمى بوجودها العيني و الغاية و الفرض في هذه الارادة ليس
 امراً غير نفسه ، انهي كلها راجعة الى صفاته (١) وصفاته عين ذاته ولذلك قال بعض
 ابيائه (عليهم السلام) وقد سئل لم خلقت الخلق ؟ يارب ! بقوله دكنت كنزاً مخفياً
 لم اعرف ، فخلقت الخلق لاعرف ، فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله واسمائه و
 صفاته لم تحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكملت مراتب العلم بالله لا
 أن الله يكمل بهذا الوجود لو بهذا العلم فتجلى الحق (سبحانه وتعالى) بقوله لئن لم يكن
 السبعات الوجبة ، فظهرت الارواح المهيمة (٢) في النيب المستور الذي لا يمكن
 كشفه لاحد . وانما يقال لهم المسمون لان كل واحد منهم لا يعرف أن ثمة موجوداً
 غير الحق ، لفناؤه بالحق في الحق عن نفسه ، اذ لا عس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء
 سلطان الاحدية على وجودهم ، فمن لا وجود له منفصلاً عن الحق فلا يعرفه الا بالحق بالحق
 فلا يعرفون سواه اذ الامر ففرع الوجود ثم اوجد الحق (تعالى) دون هؤلاء الارواح بنجل
 آخر ليس الاول وبالجمله اول ما اوجد الله (تعالى) من عالم العقول القادمة جوهر
 بسيط كلي ومع ساطنه هو جميع العقول كما أن خلق الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع
 الافلاك (٣) وهو الحق عندنا (٤) اثبتناه بالبرهان ، فلموجوده كثيرة لا يتكثر في ذاته

(١) اي : الاعيان الثابتة راجعة اليها لقاء المظهر في الظاهر وبعبارة اخرى الغاية و

الفرض في هذه الارادة مرفوعة الذات والمرفوعة عين ذاته ، اذ عند مرفوعة الذات ولا سيما
 بالحضور - يتلشى كل الاغيار - من نفسه .

(٢) مام على وجهه : ذهب من المشرق لا يبدى اين يتوجه . وفيه الحب : جملته اهابام .
 (بضم الهاء) والهبام : الجنون من المشرق .

(٣) اي : باهي متعلقة لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق والطوسي
 والا فالمجموع لا وجود له طبعه - من نفسه .

(٤) اي : كون ذلك الجوهر البسيط كل المتول ينمو الكثرة في الوحدة والوحد في -

بتمدها . وله افتقار ذاتي وجودي لموجده . كما مر يانه في اوائل الكتاب . وسماه الله تعالى
 وحاهوه قلماء ودام رايه وروحاً هو في الحديث عقلاء وقد ذكرنا اكثرها . قال الله تعالى
 وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الحاذق الحفيظ علام
 الغيوب يعلم موحد . فعلم نفسه من حيث علم موجده . كما علم غيره من حيث علم
 نفسه . وهذا قوله **عَلَّمَ الْقَلَمَ** : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وهو عرش الله الاعظم الذي
 استوى عليه داته وبعده اللوح المحفوظ وهو - كما مر - النفس الكلية لجميع النفوس
 الجبرئية والقوى الادراكية لوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية وفي العالم وهي
 من الملائكة الكرام ورجل الله الى الحلق بخلاف الطبعة الاولى فانها لم تخرج من
 صنع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا
 في عالم الخلق دون الامر . وهي المشار اليها بقوله تعالى «وكتبت له في اللوح
 من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء» وهي موضع تنزيل الكتب . وهي اول
 كتاب سطره العقل ارقاماً تفصيلية وحروفاً زمانية فامر الله القلم ان يجرى على هذا اللوح
 جرياً الى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لاقاء القلم (وهو العقل)
 اليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الاجمال لان النفس محل التفصيل
 لاهاذمية .

وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق في كسوة الامثلة وان
 لهذا العلم ثلثمائة وستين سنام حيث ما هو قلم . وله ثلثمائة وستون وجهاً من حيث ما هو
 روح وثلثمائة وستون لساناً من حيث ما هو عقل وله ثلثمائة وستون نهراً من حيث ما هو
 علم . وهو ماء الحياة وعين الحيوان تستمد هذه الانهار من ثلثمائة وستين بهراً من

الكثرة حق عندنا . ويؤيد قوله متصلاً به فله وجوه كثيرة . الى آخره . ويحتمل ارجاع الضمير
 الى «كون تلك الافلاك كما» بشرط ان يكون كونه مجموع الافلاك عبارة عن كون الملك
 الاطلس جامعاً لمخات الافلاك الثمانية . واما اتخاذ الاحتمال (١) الذي ابداه المحقق (قدمه)
 مذنباً فلا يرتضى بدوينافيه ظواهر ما سيذكره بدمضعة مع انشلام كثير من القواعد به . من قدمه .
 (١) «وهو ان يكون الافلاك ثمانية ويكون الحركة اليومية مستندة الى نفس متعلقة بمجموعها
 متحركة بالسرعة لالي فلك خاص» اهـ .

بحار العلوم (١) وهي اجمال كلمات الله التي لا تعد كما جاء المثل منها في القرآن «ولوان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمنهم بعده سبعة ابحر ما تعدت كلمات الله» وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو ايضاً قلم لما دونه ، وهكذا كل فاعل ومفعول من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين ، فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما (وهو القلم) بمنزلة آدم و الآخر (وهو اللوح) بمنزلة حوا ، تولد الاولاد السيس والبنات مبهماً ، وكان القلم الاعلى واهب الارواح فيما هو فيص ذاتي له وارادي لله ، كما ان صدور العمل عنا بالارادة ارادي لنا ، وداتي لارادتنا ولهذه النفس نسبتان ، سبة نورانية وهي مما يلي العقل الكريم ، ونسبة ظلمانية وهي مما يلي الهولي ، فهذه الرابطة تأخذ من العقل صوراً عقلية ثابتة ، وبهذه الرابطة ترسم في الهولي

(١) هذا الابداع هو الثلاثمائة وستون اسماً من اسماء الله المشار اليها في حديث مشهور عن محمد الرواء مروي عن داود بن عباد جعفر الساذج ع ، قال : (ان الله تبارك وتعالى) خلق اسماً بالحرص غير مصوت ، وباللسان غير منطوق ، وبالشخص غير مجدد ، وبالتهيئة غير موصوف ، وباللون غير مبيوع ، معنى عنه الاقطار ، بمبدعه الحدود ، محبوب عنه حتى كل منوهم ، مستتر غير مشهور فجملة كلمة تامة على اربعة احراء مائة ، ليس شيء منها قبل الآخر ، فالظاهر منها ثلاثة لما في الخلق اليها ، وحجبها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون ، فهدى الاسماء التي ظهرت ، فالظاهر هو الله (تبارك وتعالى) وسفر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان ، فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فملا منسوبها اليها ، فهو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، الخالق ، الباري ، المصور ، الحي القيوم ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، العليم ، الخبير ، السميع ، البصير ، الحكيم ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، المولى ، العظيم ، المقنن ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، المهيمن ، المهيمن ، الوديع ، الرقيب ، الجليل ، الكريم ، الرزاق ، المحيي ، المميت ، الباعث ، الوارث ، فهدى الاسماء وما كان من الاسماء المحسوسة حتى تتم ثلاث مائة وستون اسماً (الحديث) وكونها ابعاراً باعتبار وجودها هذا باعتبار الفاعل وبأثيراته ، ففى القابل ايضاً ثلاث مائة وستون تأثراً واسملاً الى ان حصل من جسم الملك ثلاث مائة وستون درجة - من هذه .

صوراً طبيعية كائنة متجددة ، وهي في نفسها خضراء لامتراجها من النور والظلمة وهي كتاب الهمزة ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلي والعرش الجسماني واستوى عليه باسم «الرحمن» استواء يليق برحمته على خلقه ، وهو دون الاستوائين السابقين اللاتيين بذاته وصفاته وهو بحر كنهه الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله (تعالى) ووجدتها كل آن منه (تعالى) شيئاً غير ما وجدته في آن آخر فينشأ الرمان منها والمكان من صورتها لما يقبل من الشكل المستدير ، وهو افضل الاشكال وحركته اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك (١) كلها اقتداء بها ولكل منها حركة خاصة من محرك تقاسي خاص تشبهاً بمعشوق خاص تقريباً اليه طاعته (تعالى) هو الذي 'دار رحبها' وبسم الله مجريها ومرسيها» واليه متبهاها وهذا الفلك الكلي للطافة كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية (وهو عالم النفوس وعالم الآخرة) وبين عالم الاجسام المادية (وهو عالم الطبيعة والديا) فهو ارض الآخرة وسماها الديا. وقيل الموصوف بكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبه هو فلك الكواكب المسمى بالكرسي (٢) . كما ورد عن النبي ﷺ ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد في لسان الشريعة هو هذا

(١) تحركها بالمرض ، وذلك القوة نفس الفلك الكلي ، واما حديث التشبيه بحركة السبينة وحركة ركبها الى خلاف جهة حركتها فغير مستقيم ، لان ذلك في الحركة المنقبضة ولا يتم في المستديرة اذ تصور بل تتحقق حركة الكرة المجوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما في جوفها - من قده .

(٢) ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ما حواء هنا بل مراده ان حكم الحواس - حتى البصر - اما هو الى هناك فاذا ادرك هنا وما حواء - غير متدلية بالحق ومردون ان تكون - بجالي اسماء وصفاته - بل بما هي متشعبة متكررة متناهية الوجود الى الماهيات والمواد - سارت منشأ للورود على جهنم ولذا كان بعد اجوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة والاثني الباطنين (الحس المشترك و الوهم) و الا فيجتمعت مخلوقة بالمرض والمواد و الكرسي و ما حواء اموار الحق وفي حق من يأخذ بلفظ الى الله منشأ الوجود على الجنان وقدر ان العوالم الوجودية مراتب علمه والمواد وجهه - من قده .

الملك الاقصى الجسماني المذكور، ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال، وهو الملك الكلي المثالي والعلم عند الله . وبالجمله كلما يفتح الله من رحمته لحلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات، وكل من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات ويتغذ من اقطارها ، حتى ينتهي الى سدة المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم .

واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدية غير منقسمة، فنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسى : موضع القدمين المتدليين احدهما الى عالم الجنان ، وهي المشار اليها بقوله (تعالى) : «ان لهم قدم صدق عند ربهم» والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله (تعالى) : «حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول: قطنى يا رب» فاحدى القدمين تعطى ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى تعطى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت / وألى هذا المنتهى ينتهى صحائف اعمال بنى آدم وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهى الى الله كما قال (تعالى) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» .

ثم اعلم ان الله انشأ الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية في اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهر قواحدة ذات طبقات متدرجة في اللطافة والنورية، فكل ما هو اعلى فهو اطلب وأنور وكل ما هو ادنى فهو اكثف واكدر حتى ينتهى في احد الجانبين الى نور الانوار ، وفي الجانب الاخر الى اهل السافلين ، والكل منازل ومراحل الى الله بوجه آخر مراتب علمه . وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله . وبوجه انوار وجهه و اشعة كماله وظلال قهره .

دقيقة اشراقية : واعلم ان عالم الشهادة كالمشر بالاضافة الى عالم الملكوت كالغاب بالقياس الى الروح كالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال كما ان الانوار المحصورة السماوية التي تنبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضها من بعض فالاقرب من المنبع

يكون اولى باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور ، كما يفرض ضوءه داخل من القمر في كوة بيت واقفاً على مرآة منصوبة على حائط و منعكساً منها على حائط آخر في مقابلته ، ثم منه الى الارض ، فامت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط ، ومولما في المرآة ، وهو لما في القمر ، وهو تابع لما في الشمس اذن نور القمر مستفاد منها . وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ، ولكل منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود ، وكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان و الكشف معاً أن الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك ، وان الاقوى هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لا نهاية له في الشدة وكل ما هو اشد قريباً منه فهو اكمل نوراً واقوى معرفة بنفسه وبربه ، وكلما هو ابعد فهو اناقص نوراً واقل علماً واضعف وجوداً حتى ينتهي الى عالم الاطلاق ثم الى الظلمات ، وتلك الانوار كلها مراتب علمه بذاته ومنازل لطفه ورحمته فافهم اسماء الله (تعالى) .

تفريع سميها عرفتنا ان النور هو الوجود لانه يلزمه الظهور وله مراتب ومراتبه مراتب الوجود بعينها ، فاعلم . انه لا ظلمة اشد من كنم العدم لان المظلم انما يسمى في العرف مظلاماً لانه ليس للانصار اليه سبيل ، اذ ليس موجوداً للبصير وان كان موجوداً في نفسه ، فالذي ليس بموجود لا لغيره ولا لنفسه فهو اولى بان يسمى مظلاماً لانه الغاية في الظلمة فاذا تقرر هذا فمقول : ليس في الوجود ما هو مظلم بالحقيقة ، والا لكان معدوماً صرفاً بل الذي يمكن تحققه هو المركب المتمرج نوره الوجودي بظلمات امكانياته وجهاته المدمية . وذلك كالأجسام واحوالها لانها زمانية الوجود ومكانية ، فكلما وجدت في حدهما عدت من سائر الحدود .

الموقف الرابع

في قدرته (تعالى) وفيه قصور:

الفصل (١)

في تفسير معنى القدرة

ان للقدرة تعريفي (١) مشهورين : أحدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول لامتكلمين و الثاني للفلاسفة و من افاضل المتأخرين من ذهب الى أن المعنيين مثلا زمان بحسب المفهوم والتحقق ، وان من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى

(١) لا ريب أن الصفات التي نسبتها لله (تعالى) (كالتعلم والقدرة والمحبة و غيرها) اما هي الصفات الكمالية التي يوجد فيها عندنا من الفاعل الوجودية ، ثم نجد لها من شوب الاعداد والبنائى فتعود سنة كمالية بحيث تقبل الصدق والاضطيق عليه (تعالى) بما أنه كمال بحيث لا يشذ عنه كمال . فالشأن كل الشأن في تحديد معنى القدرة على اى من التعريفين عرفت فليس لمسلم أن القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لا توجد عنده (تعالى) ، ولا هي بذلك المعنى تصدق عليه . فمقول : أما تفسيرها صحة الفعل والترك والصحة على ما نفهم من معناها هو الجواز ، اى : كون النسبة بين الفاعل وبين كل من الفعل والترك نسبة الامكان ، فلا يكون الفعل ممثلاً حتى ينقيد المبدء الفاعلى بالترك ، ولا الترك ممثلاً حتى ينقيد بالفعل ، فيمورد الامر الى كون الفاعل مطلقاً غير مقيد بشيء من الفعل و الترك ، هنا وليس في حد القدرة ان تكون لغير الفاعل القادر ولا عليه وان كانت القدرة التي لنا خارجة عن ذاتنا .

ثم ان الواجب (تعالى) وجود لا يقويه عدم ، ومطلق غير مقيد بشيء ، ولا محدود بحد على ما تفعل عليه البراهين ، و فاعل للكل بنفس ذاته لا يامر بلحقه من خارج ، وقد اقيم عليه البرهان فاذ كان ذاته هو مبدء الفعل وهو ، مطلق غير مقيد فلا يكون مقيداً بالفعل لا امتناع الترك ولا بالترك لا امتناع الفعل . بل مبدء فعله الذى هو ذاته مطلق غير مقيد بالفعل او الترك (اى بوجود الفعل او الترك) وهذه هي القدرة الواحشية و هي عين الحيات . واذ كانت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقة عن اى قيد مفروض فلا يتصور شيء هو فوقه او هو عرضة بايجاب الفعل —

الاول قطعاً، وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم-
يشأ لم يفعل كان لامعالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه
لعمل والترك وان كان يجب منه الفعل اذا وجب المشية والترك اذا وجب اللامشية ،
فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير
اللامشية ، و كذلك قياس مقابل معنى الاعتبارين .

عليه ولا واجب غيره، ولا يمتنع شيء من افعاله بايجاب نفسه او غيره عليه، لانه متأخر عن
الذات المتعالية قائم بمقتضياته في جميع شئون وجوده ولأنه (تعالى) يثبت في ذاته وجوب
الفعل عند اقامة الوجوب القهري على فعله وقهره على ان يوجد . فانه من اشنع المحال . و
بهذا يظهر انه (تعالى) معتاد في فعله . فانه ملخص القول في التعريف الاول .

واما تفسيرها . يكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يعال ففعل ، ويرجع الى
تقييد فاعلية الفاعل بالارادة ، وهي فينا صفة نفسانية تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة ،
وان شئت فقل : و الداعي الزائد ، فلو جرد الداعي وتحقق العلم به دخل في فاعلية الفاعل
بالفعل ، اي : ان المبدء الفاعلي فيها متقيه بالعلم بما يكون داعياً الى الفعل .

ثم لو اثبت صفة الارادة في الذات المتعالية (ولكن بمعنى العلم بالاصح) - والمفروض
ان فاعليته (تعالى) بنفس ذاته كما تقدم وان علمه عين ذاته - صارت الارادة والعلم اللذان
هما قيدان لفاعليتنا من الذات المطلقة هناك ، وسبق عليه تعريف القادر ، لكونه فاعلاً عن
ارادة وعلم بالاصح ، اي بالقوى بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده ويحصل
به ان كثرته كون ذاته مبدء لكل خير ومصلحة . فخير ان المصلحة المترتبة خارجاً على الفعل
لا تكون غاية لذاته المتعالية وداعياً ذا دخل في فاعليته ، بل هي المصلحة التي في علمه الذي
هو عين ذاته ، ولا معنى لجعل هذا العلم تابها للمعلوم الخارجي وهو ظاهر . فهي ان مصلحة
الفعل وجهة خبريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيه الفاعلية ، فلا تكون مؤثرة فيها
قاهرة عليها ولا قاهرة ايضاً غيرها فهو (تعالى) معتاد على الاطلاق

هذا ملخص القول في التفسيرين . وقد استبان ان القعدة على كلا التفسيرين اطلاق
الفاعل وعدم تقييده بايجاب يلحق به من ناحية الفعل او الترك . و اما تفسيرها بكون
الفعل في حده الاستواء وعدم لحوق ايجاب من ناحية الفاعل فهو في معنى نفس الفاعلية واسناد
وجود الفعل الى الاضافي - ط مدخله .

اقول: في ما ذكره خلط وخط ، فان المحقق الجواز في الفعل ومقابلته مرجعهما
 الامكان الذاتي (١) . وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولأمنه
 جهة امكانية لان هناك وجوداً بلا عدم ، ووجوباً بلا امكان ، و فعلية بلا قوة . و انما
 يجوز هذه التناقض عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشاعرة ، او يجعل
 الدواعي على صفته و ايجاده امراً مبالئاً فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه
 الزوائد . صفة كانت او داعياً . جازز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية
 واما عند من وحده وقدمه عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالوجود
 والافاضة عين ذاته بذاته بلا تفاير بين الذات والمشيية ، لان في الواقع ولا في ذهن
 فالذات هي المشية ، والمشيية الذات بلا اختلاف حيثية تقييده او تمليكية ، فصدق
 القضية الشرطية القائلة: ان شاء فعل ، لا ينافي وجوب المقدم وضرورة المقدار العمل له
 ضرورة اذلية دائمة وكذا الشرطية القائلة: ان لم يشأ لم يفعل لا تنافي استعمال المقدم امتناعاً
 ذاتياً وضرورة تقييده ضرورة اذلية فعلم: ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير
 الاول . ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته .
 واما الواجب (جل اسمه) ، فلكون في ذاته تاماً وفوق التمام في ذاته البسطة الحققة يفعل
 ما يفعل لا بمشيية رائدة ، ولا بهمة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته
 التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود الظاهر ويضع الحكمة ، وهذا اتم انحاء القدرة (٢)

(١) قد يطلق الامكان ويراد به الوقوع وهو ان لا يلزم من فرض وقوع شيء محال ،
 ويشترط في الذاتي في عدم العقل الاول لانه ممكن ذاتي وهو واضح ، وليس بوقوع اذ يلزم
 من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب ، تعالى من ذلك علواً كبيراً . اذا عرفت هذا فالحمل
 الصحة على الامكان الثاني لربها المحذور كما اشار اليه (قد) فكيف ؟ اذا حمل على الوقوع
 وربما زاد بعض المتكلمين وقاحقون تجاوزوا عن الامكان الوقوعي الى فرض الوقوع في قدرة الله (تعالى) .
 وقال: لا بعض وقوع التركيب في اوقات موهومة لا تنتهي ، والكل محال عند التحقيق . من قد .
 (٢) ومن هنا يعلم ان قول المتكلمين: ان الله (تعالى) قادر بمختاره . خلافاً للحكماء .
 مقولوب عليهم لقولهم بالقصد ، فان القدرة والاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبة الجبر الذي
 في الطامع والفاعلين بالقصد . من قد .

وأفضل ضرور الصع و الأفاضة ، و ليس يلزم من ذلك حر عليه كعمل النار في احراقها وفعل الماء في تبريد موقد الشمس في اضافتها ، حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من قواعدها ، لانها مسخرات بأمر مسعاهن ، وكذلك حال سائر المختارين غير الله في افعالهم ، فان كلا منهم في ارادته مقهور ، ويجوز من اجل الدواعي والمرححات مضطر في الارادات المنبثقة عن الاعراض ، مستكمل بها . ثم انه زعم «الفخر الرازي» انه لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في معنى القدرة المنسوبة اليه بل النزاع بينهما لفظي ، اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر . انما النزاع بينهما في قدم العالم وحدثه لان المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه ازلياً معلولاً لعلّة ازلية (١) ، لكنهم نفوا القول بالعلّة والمعلول الاذليين لانهما الدليل (٢) بل بمادل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً (٣) واما الفلاسفة فقد انهوا على ان الاذلي يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار ، فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء ازلياً ينافي افتقاره الى الفاعل المختار ، ولا ينافي افتقاره الى العلّة الموجبة و اذا كان الامر كذلك ظهر ان لا خلاف في هذه المسئلة (انتهى قول الرازي في شرحه للإشارات).

ونعم ما قال الشارح المحقق «العلوسي» العلامة : «ان هذا صلح من غير تراخي الخصمين ، و ذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

(١) اقول : من كان عنده مناط الحاجة الى العلّة هو الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطاً او شرطاً كيف يجوز ذلك ، وآراء المتكلمين في المنط قدور على هذه - من قده .
(٢) انما لا يانه لو كان علّة ومعلولاً اذليين لزم قدم العالم ، بل بانه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادراً مختاراً في المحاكمات ، اى لا بان الاذلي يستحيل ان يكون مفتقراً الى المؤثر ، - من قده .

(٣) اذالمية بناؤها على الوجوب وعدم التخلف ، ومما عندهم بآدمان القدرة والاحتبار ولما بسهم يجوزون التخلف وبسهم يجوزون الوقوع مع النسوية اومع الاولوية ، اذالوجوب يؤدي الى الايجاب عندهم ، فيجوز الاوقوع مثل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع - من قده .

وحوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن ان يكون مختاراً أولاً ، ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه : أ - يحتاج الى محدث وأحدثه يجب ان يكون مختاراً ، لانه لا يمكن موحناً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكرناه أولاً . فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا القول بالاختيار على الحدث واما القول بتقي العلة والمعلول فليس يمتنع عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعترلة قائلون بذات (١) صريحاً وايضاً اصحاب هذا العاقل (اعنى الاشاعرة) يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسعة و بين ان يجمعوها معلولات لذات واجبية هي علتها ، وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لعلهم لا يمتنع لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بتقي العلة والمعلول على القول بالحدث . واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار . بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازل تام في الفاعلية ، وان الفاعل الازلى التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازل ، ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً استندوا الى فاعل ازل تام في الفاعلية ، وذلك في علومهم الطبيعية (٢) وايضاً لما كان المبدء الاول عندهم ازلياً تاماً في الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازلياً ، وذلك في علومهم الالهية ، ولم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر مختار (٣) بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

(١) فان اراد تقي العلة والمعلول الاذليين بين الواجب ومطلوه ، فيكذب اذله (ثماني) احوالا عندهم مطلية بدائه كالمالية والقادرية ونحوهما ، وان اراد تقي العلة والمعلول الازليين مطلقاً فيكذب ان اختلاف الماهيات الناشئة في الازل عندهم انما هو بالاحوال - سقته .

(٢) لانه بحث عن العالم المعتقل على الاجسام والجسمانيات المادية السائلة ، بخلاف حكمهم الثانى لانه بحث عن الواجب الوجودى بان فعله كذا ، فهو بحث الهى - سقته .

(٣) لانهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائماً مثلاً انك لو كنت دائماً الوجود لكان فعلك اختيارياً كفعلك في محرك المنقطع ، وفعل الموجب قديماً غير دائماً لنوقته على شرط اودفع ما مع كذا في النار في احراقه العطش الربط - سقته .

الحيوانات . ولا كمالية المحصورين من ذوي الطباع الجسمانية ، انتهى كلامه
اعلى الله مقامه .

الفصل (٢)

في ان القدره فينا عين القوة والامكان وفي الواجب (تعالى) عين الفعلية
و الوجوب .

اعلم : ان النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في افعالها و حركاتها
لان افعالها و حركاتها تسخيرية كفضل الطبيعة و حركاتها لانها لا تتحقق ولا توجد
لا بحسب افراض و دواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات
سكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها و دواعيها ، و الطبيعة لا تشعر بالدواعي
والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده . وغيره من
المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورهم المختارين ، فان نفوس الافلاك تعمل
حركاتها من جهة دواع و معشوقات قاهرة عليها كما سنعلم ، و حركات الافلاك و
الكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية . فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم
من غير ارادة و شعور و رضى ، وما يلزم شيئا كذلك ليس يلزم نقيضه ايضا في حاله واحدة (١)
و المعرك الفلكي يعرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه ، فالتنفس فيها قاصدة
لوضع تركه بعينه ولهذا يان واضح سيأتيك في مقامه . وكذا نفوس الحيوانات
الارضية انما تعمل ما تعمل و تتحرك فيما تتحرك لا بسعير القدره ، بل لاجل الاغراض
و الدواعي . فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره (٢) مجبور في افعاله .

(١) قصاصار بهذا الى دفع ما عسى ان يقال : ان في الحركات الطبيعية ايضا ملزم الفهم و
نقيض شيئا ، والوضع الذي يطلب . يهرب عنه فلان وصول الحجر عنده الهبوط الى المود التي
تلى المبدء المطلوب لطبيعته و هو بعينه مهروب منه . وحاصل الدفع ان في الحركة الوضعية الطلب
لكل وضع من الهرب منه فان الانتقال فيها من نقطة معينة و الهرب منها حين الانتقال اليها
بينهما و الطلب لها بصورتها . - سقته .

(٢) المراد بكونه مضطرا في اختياره انه جعل مختارا لا باختيار منه بل خلق كذلك .

قال «الشيخ الرئيس» في التعليقات (١) «عند المعترلة ان الاختيار يكون بداعي
اوسبب ، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً ، واختيار الباري (تعالى) وقعه ليس
بداعي» انتهى -

والمراد بكونه مجبوراً في أفعاله أن لفيره دخلا في تمامها عليه فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مصدر أو داع زائد سواء في ذلك الأفعال الاضطرارية والاختيارية، و ليس المراد بالجبر ما يقابل التفويض والأمريين امرين كما سيأتي - طمطمطاه .

(١) الكلام كان في القعدة وكلام والتعيق في الاختيار والمال واحد لان الاختيار هو كون الفعل مبيوقا بالمهادي الاربعة من العلم والمشية والارادة والقعدة ، وكأنه مركب اختاري منها فاذا كان الاختيار بالداعي استلزم كونه بالقدة ومؤثرة بالداعي ، لان الداعي شبة من نفس العلم لانه فيها هو التصديق بفائدة الفعل ، وان كان المشية والارادة بالداعي كان تأثير القعدة بالداعي لتقدمهما على القعدة واعتبار المشية في تعريف القعدة . والفرق بين المشية والارادة ان المشية بالمسبة الى ماهية المعلوم والارادة بالمسبة الى وجوده ، وايضا المشية هي الحرمة الكلية المتعلقة بالفعل والامادة هي الحرمة الجزئية - عن نفسه

ولا يرال ، ولا نفى به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا ، فان القدرة فيها قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء عالم يترجح مريح وان لنا قدرة على الضدين . فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معاً عن انسان واحد في حالة واحدة . فالقدرة فيها بالقوة والاول برىء من القوة ، واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حققنا من مصادرها امامتي شيئاً ولم يكن مامه فماذا ؟ .. . مني شيئاً ، ليس هو ايضاً ، الفعل ، فاننا ايضاً ، ادرون على المشية (١) على الوجه الذي ذكرنا ، فيكون المشية فيها ايضاً بالقوة ، ويكون القدرة فيها ايضاً تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء ، والقدرة في النفس هي لمي المشية وفي الاعضاء على التحريك ، فلو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ، ولكن بقي هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاماً وبالعجالة فان القوة والامكان تكونان في الماديات والاول فعل على الاطلاق ، فكيف يكون قوة ؟ ! و العقول المعالة هي مثل الاول في الاختيار والقدرة ، لانها ليست تطلب خيراً ، منظوماً بل خيراً حقيقياً ولا ينازع هذا الطلب فيها طلباً آخر كما فيها ، اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قلتهما فعلوا الاول ومجده انه بحيث يصدر عنه الافعال و مجده هذه العقول ان يتوخي ان تكون افعالها مثل فعل الاول . انتهى كلامه .

(١) اى : لنا القوة والتميز على المشية فمخالق والشيخ القدره هنامجازا لاحتقية ، لان القدره كون الفاعل بحيث انشاء فل وان لم يشأ لم يفعل ، لاكونه بحيث انشاء شاء وان لم يشأ لم يفعل ، فالمشية صفة والقدره انما هي على الفعل وايضا لو كانت معيقنا بقدرتنا كانت معيقنا بمشيئتنا وهكذا كما سيأتى ذكره - من قد.

يعلم علماً يقينياً ان القدرة الحققة ازلية ثابتة ، والمقدورات حادثة متحددة الحصول ولامدافاة بين ان يكون الایجاد قديماً والوجود الذي اثره حادثاً في ايحادهما لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانتفاء والتبدل والتصرم ، وهو جميع ما في عالم الطبيعة كما يتناه ، واما الصور المفارقة التي هي صور اسمائه (تعالى) و عالم قصائمه الازلي فليست هي من الافعال الخارجية ، بل من الصفات الالهية و الحجب البورية و السراقات الجلالية ، ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله و يسبحي ، لهذا المطلب بسط وتوضيح .

تسجيل وتكميل : ان الحق الحري بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطاغوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط في حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كل لاجئاً عليه اكثر المحتجبين عن ادراك الحقائق بأغشية التقليد للاباء والمشايع ، لان الله (سبحانه) اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته مواجبة الوجود كذااته لانها عين ذاته الاحدية قديمة وان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فلم تكن تلك الارادة قصداً (١) الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لا قرب الله جمولات اليه واشرف الكوائن منه ، لان القصد الى الشيء يستتبع بقاؤه بعد حصول ذلك الشيء المقصود (٢) فثبت ان ارادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد (٣) بل الحق في

(١) اي : طلباً للفعل بسبب داع نائم بل هو (تعالى) فاعل بالنهاية - مرقد .

(٢) لان الطلب بالتمام اذا نادى الى المطلوب المتطور انقطع - مرقد .

(٣) لكن الحق انه لو كان بين كميّاتنا النفسانية كميّة متميزة متخللة بين العلم الجارم و بين الفعل باسم الارادة فهو القصد وهو ميل نفسي نحو الفعل تطبيقاً للجسم اللطيف من مكان الى مكان ، وليس من الشوق او الشوق المؤكد في شيء كما يسبحي ، و ليس هو العلم وان كانت الصفات و الاحوال النفسانية (كالحب و البغض ، والرما و السخط و الحزن و السرور وغيرها) علمية شعورية ، لان الارادة لو كانت امراً متميزاً في نفسها فهي متخللة بين العلم والفعل فليست هي فينا العلم . ومن هنا يظهر اننا لو اردنا ان نزالها من شوائب النفس واجربا ومنها عليه (تعالى) لم يطبق على علمه (تعالى) لان مفهومها غير مفهوم العلم .

معنى كونه مريداً أنه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته (١) وأنه كيف يكون ؟ ! وذلك النظام يكون لامحالة كائناً ومستقيماً ، وهو غير مناف (٢) لذات المبدء الاول (جلا سمه) لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مراراً : أن البسيط الحق كل الاشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكوني الامكاني

ولا يرفع التجريد مع تناهر المفهومين ، بخلاف تجريد معنى العلم مثلاً ، فإنه و ان تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجوداً واحداً متفهماً عنه جميع خصائص الكيفية الفسافية الخاصة لكن منقاه الاصلى وهو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الاجراء على ما كان عليه قبل .

ويظهر ايضا أنها لو اخذت صفاته (تعالى) بسما التجريد كانت صفة فعل تظهر المعلق والابعاد والرحمة منتزعة عن مقام الفعل ، فتسامية الفعل من حيث السبب اذا نسبت الى الفعل سميت ارادته ، فهو مراد له (تعالى) ، واذا نسبت اليه كانت ارادة منه فهو مراد كما ان كل ما يستكمل به الشيء بقائه رزق فالشيء مرذوق وهو (تعالى) رازق وهكذا ، وعلى هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الارادة و السخية كشوله (تعالى) : «وليه أن يمن على الذين استصفوا في الارض» (الاية) وقوله : «فاراد ربك أن يهلك أشعيا» (الاية) وقوله : «فيسلكس الشيطان أن اراد أن يهلك المسيح» (الاية) وقوله : «انما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» الى غير ذلك من الايات .

وأما ما ذكره هو وغيره من الحكماء الالهيين من أمر الارادة الذاتية وأقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذي ثبته البراهين أن ما سواه (تعالى) تستند الى قدرته التي هي «بدنيته المطلقة للغير وعلمه بنظام الغير» وأما تسمية العلم بالغير والاصح ارادة أو انطباق مفهوم الارادة بسما التجريد على العلم بالاصح الذي هو عين الذات فلا . ثم قام البرهان على أنه واحد لكل كمال وجودي ، وهذا لا يوجب تخصيص الارادة من بينها بالذكر في ضمن الصفات الذاتية وبالجملة ما ذكره حق من حيث المعنى ، و انما الكلام في اطلاق لفظ «الارادة» و انطباق ما جرد من مفهومها على صفة العلم و البحث كما نرى اشبه بالنفلي . ط مد ظله .

(١) فالارادة هي العلم الثنائي - مرقده .

(٢) ليكون مرضياً به مراداً محبباً بالعرض لذاته ثم كيف يكون متافياً ، و المعلول

ملائم لملائته - من قده .

تابع للنظام الأشرف الواجبي الحقى ، وهو عين العلم والارادة . فعلم المبدء بفيضان الاشياء عنوأمه غير مضاف لذاته هو ارادته لذلك ورضاء . فهذه هي الارادة (١) الحالية عن النقص والامكان وهي تنافى (٢) تفسير القعدة بصحة الفعل والترك (٣) لا كما توجمه بعض من لا ايمان له فى الحكمة والعرهان .

ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد - سواء كان فى حقنا اوفى حق البارى - هو ما اشرنا اليه ، فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه ، لم تكن صالحة لرجعان احد ذيك الطرفين على الآخر ، واذا صارت الى حد الوجوب لزم منه الوقوع ، فاذن الارادة الجازمة حقاً اما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوباً ذاتياً ازلياً ، واما فى غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفقور ، ولا ضرورة فيه الاضرورة بالغير و مادام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية . فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل ، كلام باطل لانك قد علمت : أن الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة ، وهناك يمنع حدوث

(١) قد عرفت أن استثناء المنع و الابداد الى العلم بنظام العبرحق لامناس عنه ، لكن انطباق مفهوم الارادة بالنسبة الى هذا العلم الثانى ممنوع - ط مدخله .

(٢) لانه اذا كانت محبة (تعالى) وجوبية اذلية لم يتخلف عنها الابداد و المحبة مشبهة فى القعدة و لذلك قد يتكلم فى القعدة و قد يتكلم فى الارادة ، و الحاصل ان بعد معرفة الارادة الوجوبية وانها عين العلم النفسى الوجوبى الذى هو عين ذاته (تعالى) يعلم انها لا يمكن الصحة و الامكان فى تعريف قعدة الله (تعالى) ، و المتكلمون و ان قالوا بالامكان بالنظر الى الذات و الوجوب بالنظر الى اعتبار الارادة لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الارادة وغيرها واحداً ، وظهر بطلان البحث عن الارادة بالبحث عن القعدة - ط قده .

(٣) تقدم منا توجيه لهذا التفسير بأخذ صحة الفعل والترك متالذات دون الفعل ففهم اطلاق الذات فى فاعليتها وعدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أو وجوب الترك عليه ، و يلزمه الاختيار واستثناء الايجاب - ط مدخله .

المراد الأعند من نفى العلية والمعلوليه بين الاشياء كالاشاعرة ، ومتى ترجيح أحد طرفيها على الآخر سادت موحية للفعل ، ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموحيات فرق من هذه الجهة ، بل الفرق ما ذكرناه . ان المرید هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل غير المضافي عنه . وغير المرید هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالفوق الطبيعية وان كان الثمور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل مضافاً مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مراداً له (١) .

ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مریداً أو قدراً إمكان ان لا يفعل : ان الله اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني ، فذلك الفعل لولم يقع لكان علمه جهلاً ، وذاك محال ، والمؤدي الى المحال محال . فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقعه واجب (٢) . لاستحالة خروجه من طرفي التقيض مع ان الله مرید له وقادر عليه ، فظهر وتبين : ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً لكون الفعل مدة دوراً عليه او مراداً و **ظهر اوضح الظهور** : ان مدار القادرية على كون المشية سبباً لصدور الفعل او الترك . وان القادر هو الذي ان شاء فعل واراد لم يشأ لم يفعل ، وان وجبت المشية وجوباً ذاتياً او غيرياً ، وامتنت اللامشية امتناعاً

(١) قد قدمنا (في مباحث الملة والمعلول) أن فعل الفاعل المجبور على فعله ارادى وان تأثر المجبور في اجباره اما هو في مرحلة العلم المتقدم على مرحلة الارادة ، و لولا الارادة لم ينسب اليه الفعل اصلاً فمن شئت يمد ورجله والقي من سطح الى الارض فسط (مثلاً) لا يمد سقوطه عليها فسلامه ولا اختياراً ولا اجباراً ، وهوان عدمه بالقتل ان لم ينزل من السطح على الارض فنزل فاعما ينزل اجباراً لكنه مرید لفعله وان بداله ان ينزل من غير ان يمد فنزل كان ردوله من ارادة واختيار مما قاله لعل الاجبارى ارادى كالاختيارى ، و الفرق بينهما ما ذكره المصنف (قدم) من الملازمة والافتراء ، و ذلك امر راجع الى الترجيح العلمي لا الى الارادة كما هو ظاهر كلامه (قدم) ط حذله .

(٢) ولا يستشكل بطروم الجبر في الافعال الاختيارية فان العلم الارلى متعلق بكل شيء على ما هو عليه فهو متعلق بالافعال الاختيارية بما هي اختيارية فيستحيل ان تنقلب عبر اختيارية . وبعبارة اخرى : المقضى هو ان يسد الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً فلما انقلب العمل من جهة تعلق هذا القضاء بغير اختيارى ، ناقض القضاء نفسه ط حذله .

ذاتياً او غيرياً ومن توهم انه لابد في كون الفاعل قادراً ان يقع منه الالامشيقتانما اوضح وقوعها (١) اخطأ وخلط ولم يعلم بأن الفاعل انما يكون فاعلاً بالفعل حال صدور الفعل عنه . وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم يفعل . فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية (٢) ليست لاجل صدق هذه العملية بل لصدق تلك الشرطية . والواجب (سبحانه) يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل . وان كان ذلك المفروض محالاً وتلك العملية كاذبة . كما في قولك لولم يكن الصانع موجوداً لم يكن العالم موجوداً . لما بينا ان مشية الله عين ذاته . فادن كما ليس يضر صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس لاحد ان يقول : انا لا اعتبر في كون الفاعل قادراً مشية ان لا يفعل . بل نعتبر فيه كونه بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل (٣) والفاعل حال كونه فاعلاً وان كذب عليه انه شاء ان لا يفعل . لكنه لا يكذب بأنه من شأنه ان لا يفعل دائماً . وانما اعتبرنا هذا التقيد حتى يتميز عن الملل الموجهة . لا فانقول: قد سبق ان الجهات التي بها

(١) فلي الاول يثبت حدوث العالم على طريقة القشريس من المتكلمين . و على الثاني يثبت القعدة و الاختيار على ما هو طريقته . وايضا على الاول كانت الصحة المشبهة في القعدة عندهم محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا زمانياً وعلى الثاني كانت محمولة على الامكان الدائي و هو (قده) يريد ان ينفي الامكان من ايجاده (تعالى) بقسميه و انه لا يشر في قدرته الا تلك الشرطية المذكورة . و قد نقرر في موضعه ان الشرطية تتألف من صادقين و من كاذبين و من صادق و كاذبة و من واجبين وممتنعين و واجبة وممتنعة . و دخول أدوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم المدخول وطوائفه من قده .

(٢) الصواب بالقعدة كما لا يخفى وجهه. (اد)

(٣) لا يمكن من وجهين . احدهما ان سلب حقيقة الفاعلية عنه بمنزلة سلب الشيء عن نفسه ادلا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثانيهما انه لا يتناقض المهمة بالنفي المحض فانه عدم ولا شيء اى ليس وجوداً وشيئاً . ولذا عبر القوم بانه لولم يشأ لم يفعل . من قده .

يسير الفاعل فاعلا بالفاعلية التامة يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل ، فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثرا في الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل ، بل يكذب عليه ذلك . و اما سبيل التمييزين المختار والموجب فليس كما توهموه ، بل كما مر من مدخلية العلم والمشيئة في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما ؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وسنعلم ان ما سوى الله من المختارين مضطر في اختياره مجبور في ارادته .

الفصل (٣)

في دفع ما ذكره بعض الناس

ان من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترك من تفصي من لروم جهة امكانية (هي صحة الطرفين وامكان الجانبين) بأن هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا من سخيف القول (١) فان ما ذكره لو كان حقا لكان كل فاعل موجب قادرا ، فله يبق فرق بين الموجب والمختار ، اذا من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظرا الى مرتبة مهيته من حيث هي هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي ، بل الامكان الواقعي او القوة الاستعدادية المستعدة للحدوث الزماني ، فقد علمت بطلانه في الفاعل التام الفاعلية .

واما جمهور المتكلمين من اصحاب «ابن الحسن الاشعري» فمبني مذهبهم اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم للعلمة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقيق الوجوب بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد ، بل مجرد الاولوية غير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار ، و ان نفس الارادة من غير داع ومقتضى يكفي لصدور الفعل ، ولا حاجة في ذلك الى مرجع غير

(١) وايضا القعدة سنة الواجب (تعالى) و الصحة حينئذ صحة المعلول ، وكيف يصح تعريف سقته (تعالى) صحة معلوله ؛ والمعرف والمعرف لا يكونان متباينين - من قده .

الارادة ، لان شأن الارادة التعلق باى واحد من الطرفين و ان ترجح ارادة (١) على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت : أن الاعتقاد بهذا المنحى القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضرورى المقدمات الاقراني على هيئة الشكل الاول. وقد مر فيما سبق ان امكان الميات الجوازية هو العلة المقتضية لافتيارها الى العلة لان انتفاء هو العلة التامة لانتفاءه ، لان الوجوب والامتناع موجبان للاستثناء عن العلة فادن لاضرورة شيء من الطرفين فى المية يوجب الاحتياج الى المؤثر لاغير ذلك كالحديث اوسبق المدم اوضوه .

فقد ظهر ان صنع العلة فى المعلول هو الايجاب لاغير ، وان الشيء مالم يجب لم يوجد ، فمادام الشيء على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه او لاوقوعه (٢) و انما يتعين له احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقتضية واما الاولوية الغير البالغة بعد الوجوب - سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء - فقير مجددة فى قطع النسبة الامكانية (٣) ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب بالمعلول بعينه

(١) اى : هنا يلزم عليهم لانه لازم قولهم فانهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح دون الترجيح بلا مرجح والا ، لان ادعاء اثبات السامع الرموا بالثاني بانه اذا كان المختار رجح احد مقدوريه على اخر بمعنى ارادته فقلنا الكلام الى نفس الارادتين المتساويتين وبعبارة اخرى الى نفس الترجحين فان استند ترجيح احدهما الى مجرد ارادة اخرى او ترجيح آخره حكما لزم التسلسل و الا فقد ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فنفى المرجح الناقى مستلزم لنفى المرجح التاملى ، فنحن هنا ضد النكر والتعير عليهم فترى ما لهم من قوة .

(٢) وكيف يمكن ان طرفا واحدا : والواقع بين اللاتين مثبثا وان كان مع الاولوية ولم يلد جميع انحاء المدم (مثلا) بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ ، فان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب وحيثية المدم من الامتناع ، فاذا لم يمكن وجوب لم يمكن وجود واذا لم يمكن امتناع لم يمكن عدم ، وقد مررت المسئلة فى السفر الاول وكتبت هناك ما يوضحها من قده .

(٣) اى : الامكان بمعنى سلب الضرورتين لا بمعنى تساوى الطرفين اذا المروض راجحية احدهما ومرجحية الآخر . وحاصل كلامنا انه بعد تحقيق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان -

المقتضية التامة . فلا يتقطع سؤال «اللم» للمائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على الاحصول الا بالاتهاء الى السبب التام الموجب العلة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء ، والاستمرار في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين ، ويؤدي الى لروم التسلسل في سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية . فذلك محال لترتيبها واجتماعها .

على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالأولوية الاولى في ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها ، اذ لو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالاحدا للوجوب وقد فرض أنها لم يبلغ ، هذا خلف والسرفيما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء في تلك الى الوجوب الاول الذاتي الذي هو منبع الوجوبات والوحدات ، وعدم امكان الانتهاء في هذه الى الاولوية (١) الاولى الذاتية التي يتبعها جميع الاولويات لانها فرض اولاهيها لا يصلح لاصل الوقوع ، فكيف ؟ لكونه يتبعها مبدءاً لغيرها من الاولويات فبزرع فور الحق (٢) وازاح ظلمة الباطل وتبين : أن النسبة الامكانية مطلقاً

لا يعلم انه مادام الامكان باقياً فالعاجة الى العلة باقية بعد ، ولم تنسد بفرض السبب الاولوي مع المعلوم وان ذهب سلسلة الاسباب الكذائية الى غير النهاية - سقده .

(١) فانها ايضا ماهية من الماهيات فكما ان الماهيات الممكنة لم يكن الوقوع في حقها واجبا بل اولي من اللاوقوع كذلك مفهوم الاولوية على هذا المنح لم يسوقوها واجبا بل اولي ، فمع حواذ لاوقوعها ولو مرحوحا كيموقوت؟ وكما ان المكثات غير المتناهية في حكم ممكن واحد في جوار طريان المدم كذلك الاولويات غير المتناهية في حكم الاولوية الاولى في جواز لاوقوعها ، فبالم يسد جميع انحاء عدم الشيء لم يوجد و لم يستحق عند القتل حمل موجود - سقده .

(٢) اي : ظهر انه لا يمتنع الوجوب الذي هو نور الحق وهو وجه الذي لا يساقل لواشم وجه الله ولو وجد الشيء بسجرد الامكان (بمعنى تساوي الطرفين او بمعنى جوازها على تقدير القول بالاولوية) فابن النور واني الوجه؟ سوى غسق الامكان وظلمة الاولوية غير البالغة ضاب الوجود ، فيلزم حينئذ مسدق ايضا قولواشم وجه الماهيات الامكانية ، وذلك خلافا لتمرر في الكتاب الحكيم الالهي - سقده .

مناطق الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ، ولا يفي به من جوع امكانه
الفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الاولوية غير البالغة نصاب الوجوب

الفصل (٤)

في بيان ماخذ آخر في ابطال رأى من زعم ان شأن الارادة الواحد ان
يتعلق باى طرف من طرفي الممكن وبأى ممكن من الممكنات .

اعلم ان نسبة الارادة الى المراد (١) كنسبة العلم الى المعلوم (٢) ، بل كنسبة
الوجود الى الشيء الموجود ، فيمنع استواء نسبتها الى الضدين والمتناقضين ، بل
بها يجب احدهما ويمنع الآخر فكيف يستوى نسبتها اليهما ؟! وهل هذا الا كما يقال :
ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض ، او كما يقال : ان الصورة
الانسانية في الذهن بعينها هي الصورة القرينية في العلوم التنصيلية ؟ وكذا حكم
الشخص وامثاله . فكما لاشبهة لاحد في أن وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود
عمرو بعينه ، ولا العلم باحدهما هو العلم بالآخر . لان تشخص العلم بزيد وهذيت و
هويته متعلقة به لامحالة ، فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته .
كذلك حكم الارادة فانها تعين بتعين المراد وتشخص بتشخصه ، محققاً كان او مقدراً
مجملاً كان او مفصلاً ، فارادة كل فعل كالعلم به اما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك

(١) وذلك لان الارادة فيناهي القوى الاكيد الصديق الموافى للمراد وهي الجزاء لاخير
من العلة السامة ولا يتمكن المراد من التعلق عنه ، والمتكلم انما يقول : لا بد ان يؤدي الشوق
الى الجزم بالاثبات بالفعل ثم الى العزم ثم الى التصداد المزم قد ينسخ ، ثم القصد لا يتخلف عنه
الفعل فتقوم الارادة المتحصنة بالمراد المتخصص وهو من مخصصاتها والارادة المطلقة لا وجود لها
ادالته ما لم يتخصص لم يوجد . سقته .

(٢) محصله ان الارادة هوية تعلقية لا تعين لها الا بتعلقها ولا معنى لتعين شيء واحد بمسبين
مختلفين وتخصصه بمسبيين كالفعل والترك . وفي كلامه اشار بل ظاهر كلامه في التنصيل
والتكميل ، السابق ان الارادة من نسخ العلم وهو العلم بالغير الملازم من حيث هو خير ملازم ، و
يؤيده قوله في آخر الفصل : و بل الارادة هي المرادة بالذات كما ان العلم هو المعلوم
بالذات . ط مغلظه .

الفعل حتى لو فرض تعلقها بغير ذلك الفعل كان ذلك فرضاً لا انقلاب الحقيقة كعرض
الإنسان غير الإنسان وذلك محال . فظهر بطلان هذا المنهج .

وأعلم أن ما ذكرنا من أن الإرادة كالعلم ونظائره التي كلها ترجع إلى الوجود
تعيين و تشخص حسب تعيين المراد و تشخصه لا ينافي قولنا (١) بصحة كون إرادته
(تعالى) - التي هي ذاته الحققة الاحدية - متعلقة بجميع الممكنات الواقعة في
الوجود كما أن علمه البسيط علم بجميع الأشياء الكلية والجزئية التي وقعت أو ستقع
وذلك للفرق بين الإرادة التعميلية العندية التي يقع تعلقها بجزئ من أعداد طبيعة
واحدة، أو بكل واحد من طرفي المقدور كما في القادريين من الحيوانات وبين الإرادة
البسيطة الحققة الالوية التي يكل من إدراكها عقول أكثر الحكماء ، فضلاً عن غيرهم
والكلام ههنا مع هؤلاء الراعين أن إرادة الله أمر واحد بالعدد يصلح أن يتعلق بشيء
ومقابلته . على أن ما ادعينا من كون كل إرادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو
مراد سابق على عمومته في باب الأول (تعالى) وغيره من أولى الإرادة الامكانية ، وكذا
كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم ، وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به
من المهيئات من حيث هي موجودة بل الإرادة هي المرادة بالذات ، كما أن العلم هو
المعلوم بالذات ، والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض . وتحت هذا سر
عظيم لأهله (٢) .

(١) حاصله أن إرادته (تعالى) ليس وحدته هندية محدودة، بل لها وحدة حقة حقيقيّة
تتعلق بالوجود التام الذي له وحدة حقة مطلقة كما أنها أيضاً مهيئة الفعلية المتعلقة بكل
وجود و موجود - من قده .

(٢) إذ يعلم منسوبة المعنى وأن العاشق والمشتوق من مصدر واحد وأن الإرادة متحدة
مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود ، فذاك الإرادة السارية إذا ضيفت إلى المالى كانت معنى
المالى بالسافل وإذا ضيفت إلى الماهيات كانت معنى السافل بالمالى - من قده .

الفصل (٥)

فى حكاية منهـب المتكلمين فى المـرجـع والداعى لارادة خلق العالم

قال محقق مقاصد الاشارات: دان المتكلمين من الذاهيين الى حدوث العالم ، افترقوا الى ثلاث فرق : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم ، وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تمود الى العالم . وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتمناً ، لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول «ابى القاسم البلخى» المعروف بالكعبى، ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايشملق بوقت ولا شىء آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل . او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختاران يختار احده مقدوره على الاخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بطشان يحضره الماء فى اثنتين متساوى النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة و هم اصحاب «ابى الحسن الاشعري» ومن يحنو حنوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين ، انتهى كلامه .

وانت بما قدمنا عليك من الاصول القطعية الحقـة متمكن من ابطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل فى حقه بل التجسيم والتركيب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علواً كبيراً .

اما القول بالمخصص والداعى لتعمله على سبيل الاولويـتدون الوجوبـ سواء كان امراً مباحثاً لذاته وصفاته كما قالته قدماء المعتزلة ، (١) او غير مباحث له كما

(١) دون متأخريهم القائلين بان الله تعالى له مخصص لم يوجد ، ومن يجرى مجرى قدماء المعتزلة هم الاشاعرة القائلون بالتخصيص ، ولكن جعلوا المخصص الاولوى غير مباحث للفاعل ادعاهم نفس الارادة الجبرافية (تعالى الله عما يشركون) هي المرجعة وقداشار (قده) الى دلالتها بعدا كما اشار الى شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت وللصلحة المائدة الى العالم من قده .

قاله «الاشاعرة» من كون نفس الارادة منصفة للفعل لاعلى سبيل البت والوجوب - فقد علمت فساد ، من ان طبيعة الامكان يقتضى الافتقار الى المرجع الايجابى (١) واما القول بالمخصص الايجابى المبائن لذات الفاعل - سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئاً آخر كذات الوقت عند «الكهبي» - فهو ايضاً بين الفساد اما (٢) المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى المقدور فلا تصلح ان تكون منصفة لاحد الجانبين وداعية للفاعل عليه وذلك ، لانا نقول ساء لا عليك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ابطال هذه المنفعة للمستأهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن؟ فان لم يكن شئ من الطرفين اولى له من الآخر ولا يرجح عنده ، فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوى نسبتها اليه ، وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى لعمى لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله او اوية ويستكمل ذاته بتلك العائدة العائدة ، والله (سبحانه) أجل واعلى من ان يكتسب كمالاته من غيره و ان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التى هي آخر الغايات و افضل النهايات .

واما القول بعدم المخصص او نفي التعليل في فعله (تعالى) متمسكاً بقوله ولا يسئل عما يفعل ، ففى ذلك منالطة (٣) يدق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

(١) فاذا لم ينتهالى المرجح الوجوبى كان بمنزلة ان يقال : يقع الشئ بمجرد الامكان ، فان كان بلا تخصيص اصلاً كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى التساوى ، وان كان مع التخصيص بالمخصص الاولوى كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى جوار الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق ، وهو باطل محض ، من قده .

(٢) كلمة «اما» التصيلية تقتضى ان يتعرض لمذهب «الكهبي» ايضا وليس منه اثر ، ولعله

سقط من نسخة الاصل - من قده .

(٣) بيانها ما ذكره فى ذيل قوله «واعلم» اد .

الفاعل فاعلا . وبين طلبها بمعنى سبب فعله (١) وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجوداً على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه (جل اسمه) ، اذ الذاتى للشيء لا يكون معالاً شئاً ، ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين و العرفاء الشافعين ان فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بامر زائد على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الالهي الذي هو عين ذاته ، وداته كما . به فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبيين وتحقق ان اللمية ثابتة لافاعل الله (سبحانه) بمعنى المجمولات . او بمعنى حدوداتها ، وان لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب و علة غائية غير ذاته ومع ذلك (اي مع كونه جل اسمه) تام الفاعلية في ذاته من غير ارادة زائدة اوداع منتظروه رجح من رقاب لا يلزم قدم العالم وتوهمه مساواة من عالم الطبيعة والاجرام ، فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة ، نفساً كانت او جسماً ، كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه انشاء الله لانه سلكنا دقيق ومنهج ابيق لا سبقنا احد من حكماء الاسلام (٢) والمنكلمي ولا حصل ايضاً للمصوفية الاسلامية بطريق الكشف والنزق (٣) بل به مجرد

(١) هذا الفعل بمعنى المنقول بخلاف الاول فاعله بمعنى الابداء صفته (تعالى) . سقته .
(٢) واما اساطين الحكمة هم قدوسوا اليه كما نقل منهم في مباحث الجوهر وفي مفاتيح الغيب وفي رسالة الحدوث له (قدم) ثم ان بناء ما حققه (قدم) على الحركة الجوهرية التي لا اعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الاسلام . وكون منهجه (قدم) ايضاً لكونه حاجباً بين حدوث عالم الطوائف وسبلانه وبين عدم انقطاع فيض الوجود عن فناء كلماته . فان القول بالحدوث المستلزم لاثبات جوده (تعالى) ائمه اكبر من ضعف الحدوث الدهري القائل به استاذ (قدم) ايضاً منهج فعل وادى جزل . جامع بين الامرين موافق بين المعنيين الا ان منهج المصنف (اعني الحدوث الرماني) اطبق بما ورد في الغرائع الالهية - سقته .

(٣) اي بطريق التنصيص على الحركة الجوهرية ، واما اصل الحدوث التجديدي للنظام فقد حصل لهم بالمدينتين : الكشف والبرهان . اما الاول فهو ديدنهم وبنادى به كلام الشيخ والمرى . مثل ما نقل عنه في مبحث الحركة ودار الفاروق الرومي ، وغيرهما . وليس بناء عقائد هم على مجرد التقليد ومن مقالات العارف الرومي :

فيض الرقياض تو تو ميرصد مستمري مينمايد در جسد

الى آخر ما قال وامثال ذلك كثيرة وقال الحكيم والساني النزوي .

عنكبوتان مگس قدید کنند عارفان دردمی در عید کنند - سقته .

مناحة الشرائع و التسليم لاحكام الصاعين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا .

الفصل (٦)

في دفع بعض الالهام عن هذا المقام

ولعلك تقول: اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة ازلية كان لاصدور العالم ممتمنا بالذات ، (١) فيلزم ان يكون صدوره واجبا بالذات ، و ذلك يناقى إمكان وجوده بالذات. فيقال لك حسب ما حققناه في مسألة الوجود : من ان كلا من الانيات البسيطة (٢) والوجودات المبعولة النابعة للوجود التام الالهي والانية الاشدية الواجبية وان كانت ضرورة الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام الجعل و الافاضة لافى انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهي وقد ثبت الفرق في علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التي لا تدوم بالامدادات الذات موجودة .

واما ما ذكره بعض الاماچه (دام مجده وبقاؤه) في دفع هذا الاعتزال : من ان صدور شيء عن الغير احواله عنه او وجوده له غير تقرر و وجوده في نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ، ولا يمكن لنا تعقله مع ذهولنا عن ذلك ،

(١) ان قلت: من أين لزم الامتناع الذاتي في الالاصدور والوجوب الذاتي في الصدور؟
وجاب بالتدبر الازلية كذلك فلا يناقى الامكان لان عروض ما بالغير منها ممكن
قلت: ادعاء الامتناع الذاتي باعتبار ان الالاصدور مستلزم لعدم القدر الازلية وبعدها
معال بالذات ، ومستلزم المعال بالذات معال بالذات. وبوجه آخر نحفظ الاستلزام ونقول:
صحة الصدور تعريف القدر، فوجوب القدر وجوب الصدور ووجوبها ذاتي وضرورتها الازلية
فكفا وجوبه لان التعريف عين المعرف. وايضا ما هو الممكن بالذات المعروض لما بالغير عدم
المالم ووجوده، وكلام مودة الشبهة في الصدور والالاصدور المتطابقين بوجوده . وأين هذا
من ذنبك كما سبق له واليه - برحمته .

(٢) محصله أن ضرورة الوجود بالذات لا يناقى إمكان الماهية في نفسها بالذات لمصلحة.

بخلاف الثاني ، مادن امكان وجود العالم في نفسه لا يتافى وجوب (١) صدوره عن الحق .

فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل البارعين ان وجود المعلول في نفسه هو بينه وجوه تفاعله ، وهو بينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية املا فذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاختيارين كانت ثابتة له بالاعتبار الاخر ، ادلا فرق بينهما الا بحسب العنوان دون المصداق و اما ما ذكره من الفرق بأن احدهما معقول بالقياس الى الفيردون الاخر فغير مسلم فيما هو المجمول والصادر بالذات اضي الوجود لأن هويته هوية تعلقية لا كالمهية كما امر تحقيقه ، واما الاشكال بأن الذي يكون ذاته معقولة بالقياس الى الفير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقماً تحت المضاف فقد مردفه . ثم العجب من هذا العاجد العظيم دام طله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور، اراد ان يثبت عنويته عن لزوم جهة لمكابية في الذات الاحدية الوجوبية فقال: وان قلت : اذا كان صدور النظام الاكمل واجباً بالنظر الى ذاته بحسب علمه و ارادته وعلمه و ارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحققة الوجوبية المقدمة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان ينكسر بحسبة

(١) لا يعني ان الوجوب المذكور في الشبهة هو الوجوب الذاتي فاذا كان صدور العالم واجباً بالذات تمتد الواجب بالذات وهو محال ، وليس هذا الوجوب وجوب الذات المتماثلة (جلالته) لانه في موضوع مضاف معقول بالقياس كما يتبادى بمعبارته (قده) ، و ذاته (تعالى) ليس كذلك ، اللهم الا ان يقال : مراده انه واجب بوجوبه (تعالى) كما فرق المستف سابقين الواجب بوجوبه وبين الواجب بإيجابه ، او يقال هنا هو الوجوب بالقياس فانه (تعالى) كما انه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس الى مجموع العالم كما ان المجموع - بل الماد الاول - واجب بالقياس اليه . وبوجه آخر نقول في الجواب من اصل الشبهة : ان الصدور له طرفان فهبالضافة الاشرافية الى الواجب واجب لان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات ، وبالإضافة الى العالم ممكن بالذات لان من هذه الجهة حال العالم . يترده

وحقيقية ، واعتبار واعتبار من الجهات ، فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه (١) وإرادته في الوجوب الذاتي ، فكيف يصح الصدور واللاصدور المعترضة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت : وليكن من المعلوم عندك ، أن صحة الصدور واللاصدور المعترضة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان (مثلا) على مقبوراته ، وذلك ضمن نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته ، او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقذور كما في قدرة التقدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدمه عن جهات النقص وسعات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور واللا صدور عن جاعله التقدير بالذات ، و ان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وإرادته في مرتبة ذاته. وهذا تم انحاء القدرة و مراتبها انتهى ما افاده تلخيصاً

اقول: قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادراً ، فان معلول العلة غير المختارة (كالنار للسخونة) ممكن في ذاته ، ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختاراً ، والالكان جميع العلل والاسباب الاشياء مختارات في افعالها ثم اقول : غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته (سبحانه) بصحة الصدور واللاصدور ، في دفع ذلك الاعمال (وهو لروم اختلاف الحيثية في ذاته) (جل ذكره) من جهة صفى القدرة والارادة) أن نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال ، وقد يندرج وينطوي الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء ، كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل . و لو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الآثار المترتبة على الاول دون الثاني - ان الاول كأنه اصناف الثاني او كأنه هو وما زاد عليه ، وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته. هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصفون شوب كدورة عندهم يعرف جلال

(١) ترميى بالمحقق والغرض : حيث صحح الصحة في القدرة بالنظر الى ذاته بذاته والوجوب بالنظر الى ذاته مع الارادة - من نفسه.

أحدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ، ووجوب بلا إمكان ، وكمال بلا نقص .
 قال العلامة «الطوسي» (هـ) في شرح «رسالة العلم» «مسئلة ان تكثر العلم
 والقدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فقامت العقول مبدئها الاول عليها ووصفه
 بالعلم والقدرة . والتشبيه أن يقال سبحانه رب العزة عما يصفون» ثم قال بآياً
 لمنهـب الحكماء في ارادة الله (سبحانه) ، «انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم . و
 اذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت
 القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً في ذاته ، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة»
 ثم قال في موضع آخر منه ، في بيان الجبر والاختيار : «انه لا شك أن عند الاسباب
 يجب الفعل وعند فقدانها يمنع ، فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة
 الفاعل ولا بادرته يحكم بالجبر ، وهو غير صحيح مطلقاً لان السبب القريب للفعل هو
 قدرته وادرته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح
 مطلقاً لان العمل لم يحصل باسباب كلها مقدور توهم ارادة . والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا
 تفويض ولكن امرين امرين (١) . واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقد تمتبها فثان

(١) والحق في معنى الامرين امرين ان التأثير والايجاد تامان للوجود اذا لم يمتد
 بوجد لم يوجد ، والوجود مطلقاً في الاسباب والمسببات له اضافة الى الحق (تمالي) بما هو ساقط
 الاضافة عن الماهيات كما قبل والتوحيد اسقاط الاضافات ، فبهذا النظر آثار الوجود اثر وجود
 الحق ، وله اضافة الى الماهيات ايها ، وبهذا النظر لها آثار كما ان لها وجودات ، فلذا نظر الى
 اضافة الوجود اضافة وجوبية الى الله (تمالي) حكم بالتصغير اي وجود (سبحانه) بتوحيد الافعال
 وتوحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن حلواً
 من توحيد الذات فان الاثر يعرف صاحبه ويتفنى أثره ، وادنا نظر الى اضافة الوجود الى الماهيات
 اضافة امكانية حكم بالاختيار والعارف ذو الميـن لا يـمل شيئاً من العجائـس . ويمكن تنزيل
 الاسباب الاول والقرينة في كلام المحقق الطوسي ، على ما ذكرنا ، ويمكن قلب البيان مع حفظ
 البيان بان يقال : اذا نظر الى اضافة الوجود الى الله وان الملك لعصم بالاختيار لان الكل
 حينئذ مظاهر القادر المختار مطهرة فانية في ظهور الظاهر ، وادنا نظر الى اضافته الى الاشياء
 حكم بالتصغير لان الحق لا يبدلهم من خالق وحواليد اللازم لهم وهو الظاهر فوق مبادءه و
 البيان الاول اظهر والثاني اكد .

لزم ما يلزم ههنا (١) من غير امكان نقص ، لكن صدور افعاله ليس موقوفاً على كثرة ،
انما هو بسبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب (انتهى كلامه) يعنى
بالايجاب الموجبية (بفتح الجيم) يعنى به الجبر . فعلم مما ذكره : أن قدرته كعلمه
وارادته فى أن يصحبها يجب صدور النظام الاتم لانها يمكن و يصح صدوره ، لان
الامكانات من لوازم المراتب الممكنة ، ولا صنع للتقدير الواجبية فيها .

فان قد تلخص وتمحض بما ذكره : أنه اذا كان مبدء التأثير فى شىء علم الفاعل
وارادته - سواء كان العلم والارادة امرأ واحداً او اموراً متعددة ، وسواء كانا عين ذات
الفاعل كما فى البارئ او غيرها كما فى غيره - كان الفاعل مختاراً و كان صدور الفعل
عنه بارادته وعلمه ورضاه ولا يقال لمثل هذا الفاعل فى العرف العلمى والخاصي :
انه فاعل غير مختار ، وان فعله صدر عنه بالجبر ، مع انه يجب صدور الفعل عنه بالارادة
والعلم ، وادق ثبت وتقرر : أن قيام الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير
الافضل عن علم هو نفس ذاته العلم الحكيم الذى هو اشرف اسماء العلوم بكل
معقول او محسوس ، فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واثمها على
سبيل البت والوجوب ، فالوجوب بالارادة لا ينافى الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب
ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد ، فذاته بذاته فياض الخير و
فعال النظام الاتم على الاطلاق ، ولما كانت ذاته البسيطة علماً بكيفية النظام الاتم
لماعلمته فى مباحث العلم الالهى : ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف
الاقديس لانها موجودة بوجود الهى واجيبى ، ومنصورة بسورة ربانية رحمانية - فينبع
ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولة
ذاته ، لا على ان يتبعه كاتباغ الضوء للمضى والاسفان للمسخن (تعالى عن ذلك علواً
كبيراً) بل حسب ما حققه صاحب الشفا من انه عالم (٢) بكيفية نظام الخير فى الوجود

(١) من الجبر والتمخير بالدواعى الراضية كما مر ان المختارين من الممكنات منطرون
فى سورة مختارين لاجل التخيير بالدواعى قوله : « فلا يتصور هناك اختيار ، كاختيار لادن عنه .

(٢) اشار تعالى اعتبار العلم والعمود فى القعدة والاداة لآخر - مرقته -

وانه واجب الفيضان (١) عنه ، وعالم بأن هذه العالمية (٢) يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب (٣) الذى يقطعه خيراً و نظاماً ، و فيضان الخير و النظام عنه غير متناف لذاته الفيضة بل انه مناسب له (٤) و تابع لخيرية ذاته الفيضة و لارم حوده التام الذى هو نفس ذاته . فاذن مجموعاته مرادة له و نظامه الصادر عنه مرضى لذاته لا على سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ، بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاه بها واختياره اياها .

فاذن قد انصرح واتضح : أن كونه عالماً ومريداً امر واحد من غير تقاير لافى الذات ولا فى الاعتبار ، فاذن ارادته بعينها علمه بالنظام الاتم وهو بعينه هو الدامى والغاية فى هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكانى . و قد مر فى مباحث العلة الغائية : أن العالى لا يفعل شيئاً لاجل السافل ، ولا غرض للقوى العالية فى ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئاً ، فالتقى (مثلاً) لاتدبر البدن لاجل البدن ، بل لغرض آخر فوق البدن والتقى جميعاً ، وهو تحصيل الكمال والوصول والتقرب الى المبدء القمى ، وكذا القوة العادية لانورده الغذاء وتضمها وتلصقها وتشبهها بالمعتدى لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المبتدى . بل لاجل المحافظة على كمالها و الاقتداء بما فوقها (٥) وكذا النار لاتحرق العطب لاجل تحصيل الرماد او النحم او

(١) اشارة الى ان الوقوع منه انسابه على سبيل الوجوب لا الامكان والاولوية وان الوجوب لا يصادم القدرة والاختيار - سرقته .

(٢) اشارة الى ان مطلقاً فيكون ارادة موجبة - سرقته .

(٣) دفع لما يهتوم ان علمه اذا كان حلة فيلزم ان يقع الكل دفعة واحدة - سرقته .

(٤) اشارة الى اعتبار العالمية فى النقل للفاعل فى الارادة ، و ذلك لان المطلق ملام له لئله - سرقته .

(٥) اى بالحق المبنى . فبئنى الاشياء فى نفسه اعساده البدنية ولذاتها بالانوار يقال ، والناذية تارة قال السولى .

چون تعلق یافت فان بابو البحر فان مرده زنده گشت و باخبر
موم و هیزم چون فدای قارشد ذات ظلمانی او انوار شد - سرقته .

ما يجرى مجراه ، بل لادامة ذاتها و محافظة صورتها فاذا كان فاعل ذاتي و كل قوة فعالة عالية او سافلة يمنع ان يكون لها غرض او باعث اوداع فيما دونها ، فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووزاء الجميع ؟ وليس فيه (تعالى) شوب نقص وقصور ، وغيره من القوى الفعالة لا يخلو عن شوائب النقائص الا ان كلا منها ينجز نفسه بما فوقه اما حسب القطرة الاولى كالمقول المقادسة او بحسب القطرة الثانية كالتفوس الفلكية وما بعدها .

الفصل (٧)

في تفسير الإرادة والكراهة

وقد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قد يكون لمية واحدة انحاء من الكون (١) واضوار من الحصول ، وانه قد يكون الامور المتعائرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد ، متشعبة بشخص واحد ، كالمعاني الذاتية للمية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة ، وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها (كريد مثلا) موجودة بوجود واحد و تشخصت بشخص واحد و تذبذبت ذاتاً واحدة مشاراً اليها و بهذا ، و انت ، و بظائرهما ، بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفس البسيطة التي هي ذاته ، وهي مبدا الجميع وصورة الكل ، وهي بهذا الفصل الاخير لميته المحصلة لتلك المعاني تقوماً وتجوهرأ (٢) المفيدة لما بازائها

(١) وذلك كالملم يوجد تارة بوجود عرضي كيفية نفسانية، وتارة بوجود جوهرى له نوع تنلق بالمادة وهو علم النفس بذاتها، او بوجود جوهرى غير منطقي كعلم العقل بذاته، او بوجود واجبي غير ذي ماهية كعلم الواجب (تعالى) بذاته، وبذلك يعلم ان في التمييز مسامحة والمراد بالماهية الواحدة: المفهوم الواحد والالزم جواز اندراج ماهية واحدة تحت اكثر من مقولة وهو مستنقح عندهم - طمطمطه.

(٢) متعلق «بتلك الساني» اعني النفس محصلة لتلك المعاني التي حبلية وداتها حيثية قوام الشيء وجوهره ، وليس متعلقاً وبالمحصلة لان النفس ليست معطية القوام، وكذا كل فصل منقسم للجنس لا متوهم ، والحاصل ان عينية الشيء بسورته وفصله الاخير ، وباقي المقومات كالقروع هو جامع لكل ما تقدمه من خواص وأعلى فهو بما هو أصل احير على الثمين و مفيد التحصيل على قوام الاجناس المتقدمة ، وبما هو صورة أخيرة كمعيدة لوجودات المواد السابقة و صلباتها -

من القوى والآلات وجوداً وفصلى ولموادها استكمالا وثاماً ، ولآثارها تمينا وتحصلا وايضا قد يكون امور مختلفة المعانى والمفاهيم ، موجودات بوجودات متبائة .
 حاصلة فى مواد متفرقة يل متضادة فى عالم من العوالم ونشأة من النشآت . ثم تلك
 الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل فى عالم آخر ونشأة اخرى ، موجودة
 بوجود واحد بسيط ، على وجه لطيف شريف قاضل ، من غير تضاد بينها ولا تراحم ولا
 مباينة فى تحصيلها . كما اشرنا اليه فى اثبات الوجود الذهنى ، وفى مواضع اخرى من هذا
 الكتاب . اذا تقرر هذا فليقول : انه لما كان البارى (جل ثناؤه) موجوداً ثابتاً حقاً ،
 وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ماسواه ، كما أن وجوده مبائن لوجود جميع
 الموجودات ، لان وجوده واجب بذاته لذاته ، ووجود غيره واجب به لا بذاته ،
 وداته مستغنية عن جميع ماسواه ، وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة
 به متعلقة الذات بذاته ، فاذن لا يماثله ولا يشابهه شىء من الاشياء لا فى داته
 ولا فى صفاته ، اى لا فى وجوده ولا فى كمالاته وجوده من العلم والقعدة و
 الارادة وغيرها من الصفات الكمالية ، ومع ذلك فان الوجود مشترك معنى بينه و
 بينه . وكذا العلم والقعدة وغيرها من عوارس الوجود بما هو موجود ، فكما ان
 اصل الوجود حقيقة واحدة - كما تحقق فى اوائل هذا الكتاب ، وهى فى الواجب
 واجب بالذات وفى الممكن ممكن وهى الجوهر جوهر وفى العرض عرض - فكذلك
 قياس ساير الصفات الكمالية للموجود المطلق ، فان العلم حقيقة واحدة وهى فى
 الواجب واجب وفى الممكن ممكن على وراة حقيقة الوجود ، لان مرجع العلم و
 الارادة وغيرها الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الادباء -
 فصلا عن غيرهم - عاجزة قاصرة عن فهم سر اية العلم والقعدة و الارادة فى جميع

من حيث كونها كالفاعل لها ومنتم ومكمل لها من حيث كونها عاية لها ، وبما هو مودة بوعية للنوع
 منه لآثاره المختصة فلكونه تاماً كاملاً بشرتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادئ
 السابقة ، ولا نظراء الكل فيه كانت المقومات والمبادئ السابقة كالشرائط والمصححات كما مر
 فى السفر الاول - منقده .

الموجودات حتى الأحجار والجمادات كسراية الوجود فيها . ولكننا بفضل الله والبور الذي أنزل إلينا من رحمته . نهتدى إلى مشاهدة العلم والإرادة والقدرة في جميع ما شاهد فيه الوجود على حسب وزانه وقدره .

وإذا تمهت هذه الأصول والمقدمات فنقول : الإرادة والكراهة في الحيوان وفيما بهما عن حيوان كيميائية تصانية كسائر الكيفيات التصانية وهي من الأمور الوجدانية كسائر الوجدانيات (مثل اللذة والألم) بحيث يسهل معرفة جزئياتها ، لكون العلم بها نفس حقيقتها العاصرة عند كل مريد ومكره . ولكن يصير العلم بماهيتها الكلية (١) وذلك كالعلم بأن العلم بأنية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الوجدانية عند النفس ، ويصير العلم بمهيتها الكلية ، لأنه كالوجود لامهية له (٢) بل هو عين الوجود هوية وغيره عنواناً ومفهوماً والوجود كما هو لامهية له . ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتراح ادراك (٣) جزئيات كل منها بأدراك جزئيات أموراً آخر من الكيفيات التصانية بحيث يشتبه أحد الإدراكين بالآخر ، فيفسر على

(١) لا يقال إذا صير العلم بماهيتها الكلية صير العلم بمعرفة جزئياتها أيضاً ، لأن الجزئيات نفس الماهية المعروضة للموارد الشخصية ، لا نقول . معرفة كونه جزئياً للماهية يتيسر بمعرفة مطلب دعاء العارضة لها لكونه مقدماً على المطالب الأخرى . ويوجه آخر ما هو وجداني وجودها وتحتفظها ، وما احتاج إلى التعريف بماهياتها كما أن النفس مطلوبة حضوراً وإن كان للعلم العمودي بها أيضاً مراتب ولكن معرفة ماهياتها لا تقل جنبها الأعلى هل هو الجوهر أو غيره سره ولذا اختلف فيه . سقته .

(٢) انقلت : إذا لم يكن للماهية تمتد العلم بماهيتها الكلية لأنه مقصور . قلت : المراد أنه حينئذ يتيسر العلم بمفهوميته الكلية وماهيتها المرضية أو المراد بالماهية ما به النفس هو ، ثم أنه إذا كانت هذه الصفات راجعة إلى الوجود كان يتيسر التعريف لأنه لا يعرف بعنوان خفاء من فرط الظهور . سقته .

(٣) فلاقتراح العلم التصوري والعلم التصديقي والميل والشوق خلط من فسر الإرادة على مرتبة منها هي الغول المتأكد . باعتقاد العتقة و هو الدامى حقيقة ، وكذا من فسر على الميل التابع وغيره . سقته .

النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الأمور الوجدانية كالإرادة فيما نحن فيه عن غيرها ليتمكن أن يؤخذ عنها ماله في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد أن كان لها حد ولو أزمها المساوية لها أن لم يكن لها حد ولا جلد ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الإرادة والكراهة .

فبالإشارة فسروا الإرادة بأنها مخصصة لأحد المقدورين ، وهي مغائرة للعلم والقعدة ، لأن خاصية القعدة صحة الإيجاد والإلحاد ، وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والترك على السواء ، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) ، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور وظاهر أنها مغائرة للحياة والكلام والسمع والبصر . القول وقد علمت ما فيه وكذا ما في قولهم : « العلم بالوقوع تبع للوقوع » لأنهم إن أرادوا به العموم والكلية (٢) فهو ممنوع فإن من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر .

وذهب أكثر المعتزلة إلى أن كلا منهما من جنس الإدراك ، ففسروا الإرادة باعتقاد النفع ، (٣) والكراهة باعتقاد الضرر لأن نسبة القعدة إلى طرفي الفعل والترك بالسوية ، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجع بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثراً مختاراً وأورد عليه أن كثيراً ما نعتقد النفع في كثير من الأفعال لا نفعلها ولا نريدها ، ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ، ولذا ذهب بعض آخر منهم إلى أنها ميل ينبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بثوقان النفس إلى تحصيل شيء ويرد عليه كما ذكره بعض المضاه - أن كثيراً ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الإرادة كما في المحرمات وقيل : هي شوق متأكد إلى حصول المراد .

(١) ولا شيء من الإرادة يتبع الوقوع ينتج المطلوب من قده .

(٢) لا يعني أن إثبات المغايرة لم يكن موقوفاً على السوء والكلية ، والظاهر أن يقال : العلم

من المبادئ البعيدة ، والإرادة من المبادئ القريبة - من قده .

(٣) فهذه الإرادة انبساطها من القوة التزويجية والاعتقاد من المدركة فإين أحدهما من

الآخر أو أحدهما اعتقاد النفع هو المعنى - من قده .

وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الافعال العادية من تحريك الاعضاء ، وفرقة الاصابع (١) وكثير من الافعال العبثية والجزافية ، وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها . وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الإرادة كما في المحرمات والمشتبهات للرجل المتقى الكثير الشهوة . ولأجل ذلك قيل: انها مغائرة للشوق . فان الإرادة هي الاجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي ، ولهذا يعاقب المكلف بإرادة المعاصي لباشتها و يرد على قوله : هو هو ميل اختياري، انه لو كان القصد والإرادة من الافعال الاختيارية لاحتاج الى قصد ارادة اخرى ، و لزم التسلسل والجهيب بانه انما يلزم التسلسل لو ارهد ان الإرادة فعل اختياري دائماً ، وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار ، وسيأتي تحقيق هذا المقام .

قال بعض اهل التحصيل : ان الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقة منه كالمتردد في طلب اصلح الوجوه ، فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياريه ، لينكشف له الصلاح والفساد فيها ، فيحصل له الإرادة بما يراه اصلح . وهي مكتسبة له . اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وإرادته والمعلوم السابقة ، فبعضها يحصل ايضاً بقدرته وإرادته ، لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وإرادته ، انتهى .

ويرد عليه : انه كما ان الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في امر معين ، ويكرر عرضها على النفس حتى يشاق اليه ويحرص عليه . ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الإرادة والشوق ولم يحصل بهما ذكره .

و قال بعض الازكياء في بيان الفرق بينهما : «لعل الإرادة فينا كيفية نفسانية

(١) بالقاء والراء المهمة والقاف والمين المهمة كـ مخرجة نفس الاصابع بحيث يظهر مها صوت . ثم عدم الشوق في الافعال العادية مصنوع ، فان الجري على مقتضى المادة لديه خللانا مل ، وانها مسبقة بقصد وشوق وتعمل لها ، ولكن لسرعة ذوالها ربما يتوهم معها سرعة .

موجبة للفعل معائرة للشوق الذي هو توقان النفس الى حصول المطلوب ، اماً اولا فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة بل بلغ الشوق الى كماله كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة ، و ربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف . واما ثانياً فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين ، احديهما للقاء محبوبه ، والثانية للهرب على عدوه ولا يتعلق الارادة بضدين ، حتى قيل ان ارادة احدا الضدين عين كراهة الضد الاخر واما ثالثاً فلاننا نحكم بثبوت الارادة بديهية في مواضع مع الشك في ثبوت الشوق كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فاننا نعلم ضرورة انه يريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقاً اليه (١) ، وان اثبتنا له شوقاً فانما يكون بالتأمل والفكر فهما متغايران . انتهى ما ذكره .

اقول لعليك . لو اخذت القطانة يدك واحتطت علماً بما سبق من الكلام علمت ما في كلام هؤلاء الأذكياء الاعلام من وجوه الخلل و الخبط ، و منها في الاكثر على انهم زعموا ان الارادة في كل ذي ارادة بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود ايضاً هكذا ، وليس الامر كما زعموه ، بل الارادة في الاشياء تابعة لوجودها و كما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والشي والعلية والحاجة والبساطة و التركيب والصفة والكدورة والتجرد والتجزم والخلوص عن شوائب الاعداد والجهالات و الامتزاج بها ، و يكون بعضها خيراً محضاً (٢) لا يتصور فيه شرية اصلاً ، و بعضها

(١) اقول بل نعلم ضرورة ان له شوقاً غلباً اليه وان لم يكن له شوق حسي ذوقى اليه . بل كراهة ذوقية ، ولنا يمكننا ان نطلب دليلاً ونقول : اننا نعلم ضرورة انه كاره له . والحاصل انه الى الدواء الجيد الطم شوقان ، والى البشع شوقا حقيقياً . انتهى .

(٢) لم يكن في التنظير لعلوان الارادة بعنوان الوجود بل اضاف الى الوجود بعنوان الخير في هذه الفقرات ، و عنوان اللفظ فيما يأتي بعد اسطر من قوله : د والوجود في كل شيء محبوب لذيقه ليكون السب ووافق ، ويكون تنظير الارادات بالمرادات ، بل مراتب هذه بينهما مراتب تلك ، والوجود الطبيعي كما انه محبوب كذلك محباده شعور بسيط فكما انه الارادة بمعنى -

ملزمة للشروع الكامنة في خيرياتها . وهي بحسب اعتبار عقلي ومرتبة من مراتب الواقع لا في أصل الواقع و بعضها مستلزمة للشروع الثابتة لها في متن الواقع وحق الأعيان كالأماكن والاستعدادات المتفككة في الأعيان الخارجة عن الفعليات والتحولات على تفاوتها بحسب تلك الشرور التي هي الأعدام للملكات والقوى للفعليات إلى أن يهوى الشيء في النزول إلى حاشية الوجود والسقوط إلى هاوية الكثرة والشرية ، حيث يكون الفعلية فعلية القوة ، و الوحدة وحدة الكثرة ، و التحصل تحصل الاتحاصل . و التبعين تبعين الأبهام ، على أن مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع ، فكذا حكم الإرادة والمعجبة فانها رفيق الوجود ، و الوجود في كل شيء محبوب لذيد ، والزيادة عليه أيضاً لذينة ومطلوبة ، فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ، ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض ، وهي محبوبة له لا بالذات ولكن بالتبعية والمرض واما الناقص بوجه فهو أيضاً محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ، ومريد لما يكمل ذاته بالذات ، واما لما يتبع ذاته ففعالها كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإرادة او المعجبة او العشق او الميل او غير ذلك ساد كالوجود في جميع الأشياء ، لكن دهما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره ، اولهفاء منها هناك عند الجمهور ، او عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك ، كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك (١) ولكن لا تسمى بالعلم الا صورة مجردة من ممازجة الأعدام والظلمات المقتضية للجبال : الفصول . اذا تقرر هذا فنقول : الإرادة والمعجبة

١ المرادية كذلك ارادة بمعنى المرعية والعامل انه كما ان الارادة (بمعنى المرادية) والعشق (بمعنى المعشوقية) ساديتان في جميع الاشياء كذلك الارادة بمعنى المرعية والعشق بمعنى الماشقة - منقده .

(١) هذا نص منه على انه يرى العلم مساوفاً لمطلق الوجود ، فهو عند حقيقة مفككة تشمل الجميع ، غير ان الصور الجرمية لا تسمى باسم العلم وان كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور والوجود قبال العلم المطلق ، انصيب من الحضور بحضور صورها المجردة ، وبهذا ينسب قوله (نقد) في مواضع اخرى : ان العلم يساوي الوجود المجردة طمعه .

مبنى واحد كالعلم ، وهى فى الواجب (تعالى) عين ذاته ، وهى بعينها عين الدامى و
فى غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القعدة وغير الدامى كما فى الانسان
فانها كثيراً ما تنفك عن قدرته التى هى بمعنى صحة الفعل (كالمشى والكتابة وغيرهما)
وتركه ، وهى أيضاً غير الدامى الذى يدعو الى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة
مثلاً او على تركه كالضرر المترتب على فعلها . فهذه الثلاثة (اعنى القعدة و الإرادة و
الدامى) متعددة فى الانسان بالقياس الى بعض افعاله ، متعددة فى حق البارى (سبحانه)
وكلها فيه عين الذات الاحدية ، وفى الانسان صفات زائدة عليه . وانما خصصنا تعدد
هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من
افعاله الباطنية شيئاً واحداً كالتدبير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والنمية
والتوليد (١) و غير ذلك ، كما لا يخفى عند البصير المتأمل فى حكمة الله فى هذا
العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع و النظام الشريف الذى روى
فيه واودع فى قواه .

ثم نرجع ونقول: ان الانسان لكونه مخلوقاً على سورة الرحمن لا يصدر عنه فعل
خارجى او حركة خارجية بالقصد الا وينشأ بمبدئ من ذاته ، ويقع له المرور على سائر مراتبه
وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها وآلة تحريكاتها ، وتلك القوى ومواضعها
من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمى المثلث والملكوت فى الانسان الكبير ،
وهذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه اعلى كالعقل العلى (٢) والوهم والتمخيلة (٣) .

(١) ان قلت . هذه الافعال ليست من حمور وإرادة فضلاً عن البنية ، فانها مادية من القوى
والطوائف . قلت: هذه القوى ايدى عمالة للنفس ، بل درجات فاعليته ، والنفس عين الصور و
المعية وانما مثل باطنات الميل والإرادة العقلية من مجرد ظلمة قدرته وإرادته الذاتية . كما قال
(قدم) فى مواضع اخرى لكان الاولى ، ومثله انشاء الصور الخيالية . من قدم .

(٢) واما العقل النظرى فهو من مقام ذاته . وايضا الكلام فى مبادئ الفعل والنظرى أجل
من ان يتعلق بدائه بالفعل لتجرده التام وسننه واستواء نسبتته الى جميع الافعال وعدم التخصص
من قبله . من قدم .

(٣) من حيث استعمال الوهم ايما فى تركيب الصور الوهمية ، واماً من حيث استعمالها ايما -

وبعضها اسفل كالأحبال والحس المشترك وقوتى الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى
 المحركة المباشرة لتحريك المميلة للأعضاء ، وكذا هذا الملك كظيره فى ان
 بعضه احكم والطف كالارواح الدخانية (١) على طبقاتها فى الغنيم والنورانية بمنزلة
 الافلاك المتفاوتة فى الصفاء واللطافة وهى مواضع السود النورية الكوكبية كما ان
 هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية ، وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء
 المفردة والمرتبة التى هى بمنزلة العناصر وما يتركب منها على ما يطول شرحه ، وليس
 هنا المقام مقام تفصيله والفرغ من ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه
 فلا بد لمن علم وهو تصور ذلك الفعل والتصديق بها فادته ثم لا بد لمن ارادته وعزم له ، ثم لا بد
 لمن شوق اليه ثم لا بد له من ميل فى اعضائه الى تحصيله فبالحقيقة هذه الامور الاربع
 (احدى العلم والارادة والشوق والميل) معنى واحد يوجد فى عوالم اربعة يظهر فى كل
 موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضية
 والحكم كعالم القضاء الالهى واذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق ، واذا وجدت

لا فى تركيب المور العنصرية من السموات الاسفل ، ثم وقوع حديث التطبيق فى البين لبيان انه
 كما ان النفس البار على تلك الوسائط الى الادنى لمراد واحد فى الانسان الكبير ويكتسب فى كل
 موطن حكمه كذلك الارادة هى عوالم مراد واحد النفس حتى يصير فى التنزل ميل الارادة
 والجنب الذى فى المضلات كالميل الطبيعى النبعث من الطبائع المحركة ، فتلك الارادة
 شىء واحد بار فى الجميع وفى كل بسببه - سقته .

(١) فى التفسير وبالدخانية سمعنا المعبود الروح البخارى وقدر آتفا - اشار الى
 تطبيقا من جهة الجهة ايضا كما ورد فى القرآن والتوراة وغيرهما ان السماء دخان ، ووجه ان السماء
 بمنزلة الروح الدخانى فى بدن الانسان الكبير ، وان سماء الانسان الصغير وهو روح البخارى
 دخان . ثم ان المراد بطبقاتها الارواح الثلاثة (احدى الروح النسانية النسانية والروح الحيوانى
 القلبي ، والروح الطبيعى الكبدى) والمجاردى للاول الاصابع ، وللتانى الشرائين ، وللتالث
 الاوردة ، فالاول (احدى الروح الدماغى) اشرف والطف من القلبي ، وهو من الكبدى ثم الروح
 الدماغى ما فى مؤخره اشرف مما فى وسطه وما فى وسطه اشرف مما فى مقدمه ، وكذا ما فى مؤخر
 المقدم مما فى مقدمه وقبلى عليه - سقته .

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحصورين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشمرو بوجه دون وجه ، ومن فسرهما كالاشاعة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين - وهي غير العلم والقدرة - صح ما ذكره من جهة دون اخرى ، وفي موضوع دون آخر ومن قال : انها شوق منا كدالي حصول المراد صح ان لم يرد الكليق والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضا في مرتبة دون اخرى . و انشكاك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله ، وكون القدرة في حق عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب ، فالقدرة هي هنا امكان وفي الباري وحيوب بالذات ، لانها عين العلم بالنظام الائم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي . فافهم واغتنم واستقم يا حبيبي واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق .

(الفصل ٨)

في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حق (تعالى) وفي كون الارادة القديمة سببا لايجاد الاحداث

فمن الشكوك الموردة أن ارادة الله تعالى لا يصح ان تكون عين علمه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شرأ ولا ظلماً ولا كفرأ ولا شيئاً من القبائح والآثام ، فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته ، فعلمه غير ارادته . وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته (تعالى) فهذه شبهة قدامتوتقها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية (رضي الله عنهم) على اثبات أن الارادة زائدة على ذاته (تعالى)

والجواب (١) ان فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود

(١) لا يخفى عليك انه لا حاجة في الجواب الى ما تكلف به المصنف ، فان المورد انما اشبه عليه مقام المفهوم بالمصدق ، فان صحة التمييز في العلم بانه (تعالى) عالم بكل شيء هو عدم صحة التمييز في الارادة بانه يريد لكل شيء - كما ذكره المبتدئ لما انما هو بالنظر الى اختلاف العلم والارادة مفهومهما ، ولما بالنظر الى المصدق فتسبته الى المعلوم والمراد واحد

فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلفه الذي هو عين ذاته ولا امر غير مرضى به ، فداته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود ، فهو ايضاً ارادة ورضاء لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له (تعالى) مرضى به له ، فضر منها خيرات معضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المحتوية تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها ، و ضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور ، وهذا القسم ايضاً مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ماهو خير ، لان في تركه شراً كثيراً ، والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم ، فلم يرد الله شيئاً منها ولم يأذن لعفى قول و كنه ، للدخول في حريم الكون والوجود ، فالخيرات كلها مرادة بالذات و الشروط القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضاً انما يريد بها ما هي لوازم تلك الخيرات ، لا بما هي شروط ، فالشروط الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض (١) وهي مرضى بها كذلك .

- الا ترى فخرها من المفاهيم ؟ فانه يستحق عليه انه حي عليه قد ير سمع بصير مع ان كلها متفاوتة من حيث التعلق ، فلا يقال انه يسمع البصرات ولا المكس كما ان مفهوم الحيوانية (تعالى) لا يتعلق بها سواء ، وبالصلة ، لا يستعمل شيء من تلك المفاهيم في مورد الاخر مع ، انه لو نظر العقل بين البصرة رأى انه (تعالى) يسمع ذاته المتصفة بتعلق عليه كل واحد من تلك المناوين فهو قادر بجمع ذاته كما انه حي بجمع ذاته وهكذا في فخرها من اوصافه ، فهو يسمع بما يصر و يصر بما يسمع فلا جهة وجودية هناك تكون خالية من جهة وجودية اخرى فافهم - اد .

(١) هذا لانهم يعادة العجبة ، اذ قد تقرر حيث ذكرنا : ان علم الله تعالى يتعلق بكل شيء بالذات و ارادته لا يتعلق بكل شيء بالذات ، والجواب ان الشرور بما هي شرور بالاحتمال القاع المتناهي كما لا تتعلق بها الارادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها اعداماً ، وهذا لا ينافي تعلقها بالذات بما هي شرور بالاحتمال الاولى الذاتي قطع . س . قه .

فقوله (تعالى): **وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** وما يجري مجرا من الآيات معناه ان الكفر وغيره من العبيد **يَرْضَى** بهاله في انفسها (١) وبما هي شرو ولا ينافي ذلك كونها مرضياً بها بالنسبة والاستجوار **لَوْ هُوَ** مسيل آخر: ان وزن الارادة بالقياس الى العلم ووزن السمع والبصر بالقياس اليه ، وكذا الكلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة ، كما ان المتعلق منه بالسموعات سمع ، **وَبَصَرٌ** كما ان البصر واما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجه تكلم وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم ، فذاته (تعالى) علم بكل شيء ممكن و ارادة لكل خيره ممكن ، كما انه سمع لكل مسموع ، و بصر بالنسبة الى كل مبصر ، وقدرة على كل شيء ، وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى (٢) .

وعنها ان الله تعالى اوجدنا اوجد من الحوادث في وقت معين لا قبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا ، فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم ، فثبت ان الارادة

(١) الاولى ان يجب منه بان المراد بالرضا ونحوه في الآيات الرضا التقريري ، و الكلام في الرضا ، التكويني والارادة التكوينية ، وما ذكره (قده) حق لكنه بعيد من ظاهر الآيات . ط مسئلة .

(٢) والفرق بين الوجهين ان الاول منع لقول القسم ولانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء ، ببيان أنه يريد كل شيء كما يعلم كل شيء ، والوجه الثاني منع لقوله ببيان المغايرة بين العلم والارادة : وان علمه عين ذاته فارادته صفة دائمة على ذاته وتقريره ان المغايرة لا توجب زيادة احدهما على تقدير عينية الاخرى لم لا يجوز ان يكون مغايرتهما من قبيل مغايرة السمع والبصر للعلم ، بان يكون التفاوت بينهما بالنسبة والصيق باختلاف الاعتبار ، فالعلم متعلق بكل شيء ، والارادة هي العلم بالشيء الذي هو خير كما ان العلم مطلق والبصر هو العلم المتقيد بالمبصرات و لعل الوجه في كون الوجه الاول اولى ان في الوجه الثاني ايهام تسليم عدم تعلق الارادة ببعض الاشياء الموجودة مع ان الواقع بخلافه فان الموجود من الاشياء حير في وجوده والارادة منطوق به . ط مسئلة .

مغايرة لثبوتك الصفتين .

و الجواب اما بالنقض واما بالحل اما الاول فلا : . . . الكلام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع . . . ارجع في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجملة هذه الارادة . . . سمعت قديمة لزم تختلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد . . . الى علة تخصصها بهذا الوقت دون آخر ، و يجرى الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى النهاية . واما الثاني فلانا نقول : الادادة صفة واحدة (كالقدرة والعلم) تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي . وكلما يصح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد و الاوقات عن فاعل واحد احدى الذات احدى الصفة فهو يصح صدور المرادات الكثيرة المنخلفة ذاتاً وعدداً ووقناً عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه (١) و تصدى لذلك الموحدون المعنونون بالمعاضلة على اعتقاد التوحيد و حراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والشريك .

واما ما قيل في دفع الوجه الاول : لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه . وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستثنى عن مرجع آخر فهو مردود بان مثل هذا يجرى في القدرة ايضاً وايضا اذا وجب له ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجياً لامختاراً وايضاً اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادته لاتصلح الال تخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة ، وليجزان يكون هذا الوقت مؤثراً في تخصيص الحادث .

لا يقال : ان الاوقات لما تساوت (٢) في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها الصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الالتضمنه حكمة ومصلحة مخنصة . والعمل

(١) من ان اختلاف الانواع الابداعية ذاتية لبعلاان الجمل التركيبي . ومن تصحيح ربط

المحادث اليومية بالمديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية

(٢) فيه انه اذ ان تساوت في الماهية لانها مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص

بسبب ذلك

الذي يتبع الحكمة والمصلحة إنما يكون بالإرادة لا بالقول : الكلام عائد في كون بعض أجزاء الزمان متضمناً للحكمة لايجاددون غير مع تساويها في الحقيقة . وإيضاً حكمة الله لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه بل تخصيصه بامر - وكذا تخصيص سائر الأشياء بخواصها ولوازمها - يتبع حكمة الله وعلمه وإرادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سبباً لحدوث الأشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض إذا تصور السقوط يسقط بتصوره . وعدم هذا القيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم ، وكذا إصابة العين التي علم تأثيرها بأخبار الوحي والسنة ، من قوله تعالى : « وإن يكاد الذين كفروا ليزلقوك بآبصارهم لما سمعوا الذكر » ومن قوله (ص) : « العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر » وإذا جاز أن يكون العلم الضعيف البشري مؤثراً في وجود المعلوم فالأولى أن يحوز ذلك في العلم الأزلي الذي لمنشئ العالم من عدم السرف .

قال بعض المتأخرين : كما أن العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدءاً لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا ، ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا . فإن الملكة الحاصلة في أنفسنا من مزاولة العلوم وتكرار المسائل يصير سبباً لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا وأذهاننا ، وإنما تبقى موجودة حاضرة بالنفات النفس إليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفة عين غابت وانصمت كما حقق في موضعه - فكذلك العلم البسيط الأزلي الذي للباري (تعالى) بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدمة سبب لوجود الممكنات منفصلة في الخارج ، حاضرة عنده غير غائبة ، فإن وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه . فنوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري (تعالى) متحققة بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطعت هذه الروابط ولو طرفة عين لم يبق للممكنات عين ولا أثر . وقد علمت من طريقتنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم ، فالروابط الوجودية للأشياء إليه (تعالى) هي بعينها الروابط العلمية إليه ، والعلم فيه (سبحانه) ، عين الإرادة فتلك الأشياء كما أنها وجودات ووجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له

(تعالى) وكذلك ارادات و مرادات حاصلة من الوجود الواجبي و العلم الازلي و الارادة السرمدية على ترتيب ونظام ، به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام ، لو لم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها ، فان الوحدة أبعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها ، فتأمل فيه وتدبر .

ومنها : ان الباري لو كان مريداً لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات ، فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث ، واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه ، على انه لو كان قديما لم يمنع المقصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع . واما ان يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين ، فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول ، فهو حادث بعد ان لم يكن باداته ، فاما انه اراد خلقه ازلا وابدأ (١) فيلزم قدمه ، اوفى وقت معين - وسئل الكلام اليه - فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل .

و الجواب انه (تعالى) اراد باداته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم ، لانه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل ، و بالجملة : انه اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه (٢) في اماكنها واوقاتها المخصوصة ، و اراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لافى اوقات اخرى ، و كذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى و ذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يقتضي ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصيصه الى شيء آخر غير الارادة القديمة ، لان النقص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته ، و الذاتي

(١) اي اما انه اراد خلق ذلك الوقت لافى وقت بقرينة ما بعده ، وليس المراد ما هو ظاهره

حتى ينافي فرض عدم وجوده في الازل و حدوثه بعد ان لم يكن ، و حينئذ التسلسل اجتماعي لاتماقبي حتى يمنع بطلانه على منذهب الحكماء - مرقمه

(٢) فيه اشارة لطيفة الى ان العالم بالنظام الجملي (وهو الانسان الكبير) شخص واحد ، اما

الاشخاص والجزئيات لاهيات اجزائه كالانسان والفرس وغيرها - مرقمه .

للشيء غير معال بامر ولا يفتر الا الى الجاعل له جملا بسيطا ، وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية . و اما قوله : « لو كان قديما لمتنع القصد الى ايجاده » فيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجرى في العادة لاما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق .

و منها انه (تعالى) لو كان مريداً لايجاد العالم فسي وقت ، فاما ارادة قديمة او حادثة . فعلى الاول يمتنع لاوقوع العالم حين وجد فيه ، لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجبا لاه اختاراً ، حيث يمتنع عليه الترك وايضا بعد وجود العالم ، اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولاً ، وعلى الاول يلزم القصد الى ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل والدور . ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لاوقوع المراد ولا يلزم الايجاب ، اذ الموجب ما لا يكون لارادته محل في الفعل على ما مر في مرتبة العاقل : ان الموجب (١) الماهل للمختار ما يجب عليه الفعل لاما يجب منه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده » وتقول ايضاً : ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله (تعالى) اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود و ارادة المراد ، بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقاءه الى الموجد الحافظ ، فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمين لذاته ابدأ فهو في كل آن يفتر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد

(١) اعلا الموجب يعني المحكوم عليه بايجاب غلبة لانظله اوجب فوجب فوجد وقوله وما يجب عليه الفعل ، يرد على ظاهره ان المتكلمين الهاويين من الايجاب محققهم كما قالوا بالوجوب معتقداً ان الوجوب عليه كوجوب اللطف عليه (تعالى) ، والباري ليس موجبا اللهم الا ان يقال : على قول المصنف : « ما يجب عليه الفعل » اعني ظاهره كما هو مقتضى كلمة « على » فيكون موجبا (بالفتح) كالطوائف ، لاما يجب عند الفعل بتدبره واختياره يستثنى منقصة « الشيء » ما لم يجب له وجوده فيكون موجبا (بالكسر) والحكام الملقوا عليه (تعالى) لفظ الموجب (بالكسر) وللجانسة اللطيفة نسب اليهم اطلاق الموجب (بالفتح) شامخ من ذلك منقده .

الحدوث المتدرج الكون وقدير من على أن المحدث المقيم للعالم هو الباري القيوم القديم العليم حل ذكره .

ومعها : أن لقائل أن يرجع ويقول : أن إرادته بإحداث حادث ، أما إرادة أوحادثة ، وعلى الأول فاما أن يبقى تلك الإرادة بعد زوال ذلك الحادث بينها أولاً . ومع البقاء فاما أن يتعلق بوجوده حال إعدامه فلزم تخلف المراد عن إرادته وأن لا يكون إعدام ذلك الحادث بإرادته ، وأما أن يتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول ، ألا يعقل تعلق الإرادة في الحال بوجود المراد أمس ، ومع زوالها يلزم زوال القديم ، وهو محال على أن إرادة الله (سبحانه) عين ذاته ، وعلى الثاني احتاجت الإرادة إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل . وإيضاً يلزم كونه محلاً للحوادث ومورداً لتعاقب الصفات ، وأن يستحيل من صفة إلى صفة وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية ، فيكون له العالمين جسماً . تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلاً للإرادات المتعاقبة علواً كبيراً .

فسيقول : أن هذه الشبهة ونظائرها إنما نشأت من قياس إرادته إلى إرادتنا ، وتوهم كونها عزماً واجتماعاً على الإيجاد ، ومن توهم أن الرغبات متصفة بالعصور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس إلى ذاته و علمه وإرادته . و ليس الأمر كذلك ، فإنه (سبحانه) لما علم ألا سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها إلى بعض من بدو وجوداتها إلى غاياتها ومن مقدمها إلى ساقتها وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغي أن يسد عنه ويقع في الكون بعينه هذا العلم القديم الذي هو عين ذاته المريدة إلى إيجاد كل ما وجد وإبداع كل ما أبدع وإفاندة نور الوجود على أعيانها وإخراجها جملة من حد العدم وممكن الاختفاء إلى حرهم الوجود ومنصة الظهور . وهذا العلم كهذه الإرادة شيء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له ألا وإبدأ من غير تغير وتعاقب لافى ذات العلم والإرادة ولا فى تعلقهما كما توهمه المنكلمون ، لأنهما عين ذاته . ومبدء الصفة الإضافية أذابت كانت الإضافات والتعلقات أيضاً ثابتة .

ومنها : ان ارادته مما يجبيه الفعل اذ لو لم يجب بهالم يوجد بها كما علمت . ثم انه بعد تعلق الارادة لا يبقى في صرافة الامكان ، لامتناع تخلف المراد عن ارادته و ارادته على ما هو التحقيق عين ذاته ، فبالنظر الى ذاته يجيب ان يوجد العالم ، فيكون العالم من لوازم ذاته ، فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهراً بل كسبة الروحية الى الارضة ، واذا كان كذلك كان الباري موجباً لامختاراً اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظرألى ذاته ، ويكون لقول بكونه مريداً مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته (تعالى) عين الارادة والرضا (١) فيه الحقيقة يكون الارادة مبدء صدور الفعل ، وهذا اجل ضرور كون الفعل حاصل بالارادة ، ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ، ومن ان ذاته وان كان امراً بسيطاً هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته واسماؤه نسب و اضافات مع اعيان المهيآت الثابتة في الازل في حده علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلا بوجه من الوجود لاعتقلا وذهناً بحسب التحليل العقلي ، ولا عيناً و خارجاً بحسب التعدد الخارجى ، فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل والماهية والوجود ، والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجرى مجراهما وبالنظر الى معاني صفاته ومفهوماته اسمائه كان العالم الربوبى والصقع الالهى كثيراً جداً بحيث لا تتلئم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جداً الا انا اوضحنا سبيله من الاسول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول : اذا اخذت ذاته باعتبار اضماع هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن كما في قوله **ان من شيء الا عندنا خزائنه**

(١) قد جعل ما هو مناط الشهية مناط الدفع ، فان للإرادة (كطائرها من العلم والقدرة

ومعها) عرساً عريضاً حتى مرتبة كيفية غشائية بل معنى متعدى اضافى ، وهى مرتبة واجب لذاته ، فكما ان اجل ضرور كون الفعل بالارادة فله كذلك اجل ضرور الارادة ارادته من قده

وما نثر له إلا بقدر معلوم» - وجب لها الإيجاد ، و كان مراداً لواحدة واحدة من حقائق الممكنات و لواحد واحد من أعدادها وأشخاصها الزمانية و المكانية كل في وقته ومكانه ، وإذا اخذت ذاته بذاته - من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قد يعبر عنها بالإرادات (١) أو التعلقات أو التوجهات - فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق (٢) ولم يتميز ممكن من ممكن ، فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه ، فلم يلزم كونها موجباتاً للأمع اعتبار تلك الروابط فصدق أن ذاته يفعل الأشياء بالإرادات المنضمة إليه ، فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل إرادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص .

وهنا انه قد وقع في بعض أحاديث أئمتنا المطهرين المعصومين من نسبة الخطأ والتقص (سلام الله عليهم وعلى آياتهم) حسب ما نقله عنهم أساطين الرواية و الحديث كالشيخ الأجل «محمد بن يعقوب الكليني» في «الكافي» و «الاصدوق ابن بابويه القمي» في كتاب «التوحيد» و «دعوى الرضا» ضاعفاه قدردهما من حدوث الإرادة والمشقة وانهما من صفات الفعل لأن صفات الذات ، وهذا بظاهره يناهى كون الإرادة عنه تعالى عين ذاته ، وإيجاب عنه شيئاً واستنادنا بهذا أعظم المجددين دام ظله العالي أن الإرادة قد يطلق (٣) ويراد به الأمر المصدري

(١) ان قلت : الروابط كانت نسب ماني الاسماء والصفات الى الالهيات الثابتة والإرادة واحدة من الصفات ، والمراد واحد من الاسماء ، فكيف يكون جميعاً أو جميع نسبها إرادة ؟ قلت : المراد بالإرادات : اقتضائات الصفات ، واستعدادات الاسماء مقتضياتها ، والإرادة هنا الاقتضاء والاستعداد - من قوله

(٢) المخلوق معين تمينا نوعياً أو شخصياً ، بل المنسوب الى ذاته بذاته الفعل المطلق والنور المجرد من الصق كما قالوا : سبحانه من دبط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة ، فلا يرد أنه على هذا يكون باعتبار ذاته سعة الصدور والإسود فكيف أنكر على من صحح تفسير النعمة بالصحة بهذا الاعتبار ؟ - من قوله

(٣) توجيه حسن غير أنه متوقف على اندفاع ما اقتضاه من المنع وهو أن الإرادة بهاها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخبر والملازم ، فان المعنى ينقله من معنى الإرادة التي عندنا -

النسبي (١) اعنى الاحداث والايجاد، وقد يراد به الحاصل اعنى الفعل الحادث المتجدد، وكما ان لعلمه بالاشياء مراتب - و اخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية و صدورهم عنه منكشفة غير محتجبة ، فهى بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار . فمعلوماتها له عين ذواتها لاعالميته اياها عين ذواتها ، واما هي عين ذاته المقدمة . فاعلم (بمعنى العالمية) عين ذاته وهو قديم ، و بمعنى المعلومية

لا يتضمن معنى العلم وان كان سبحانه الذى هو كيف تعالى ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانية من الحب والبهس والرضا والغضب وغير ذلك ، وتجربته منها من شوائب النفس والعدم لا يستوجب دخول معنى العلم ليها سبحانه يمكن داخلا فلا تنطبق على صفة العلم.

فالحق أن الارادة مندرجة من مقام الفعل من حيث اشياءه الى قدرته (تعالى) القاهرة أو من اجتماع الاسباب الموجبة عليه من حيث اشياءها اليه ، وكثيراً ما تطلق الارادة على تهئية اسباب الفعل كما اذا حضر الغذاء ثم اقبل عليه وأحضر يده و التقه به فيه فمثل : ماذا يصنع ؟ اجيب بانه يريد ان يتخذى ادياً كل ، وربما افتهى أمر الارادة على بعضهم فذهب الى ان هبة الابداع هي الارادة بمعنى صفة الفعل ، وهو من أشنع القول ويختل به جميع مسائل التوحيد بسط مد ظله (١) اشارة الى وجه آخر وهو انه اذا اريد المعنى المصدرى النسبي فلا بأس ، بزيادة المعنى

الفاعل ثم المعنى للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول لان الاول معناه المعلومته و هو فيها حقيقة ، والثانى بمعنى المعلوم وهو فيه مجاز ، ولادخل لهما في التوفيق ، والفرق مقرر فى العلوم الادبية ، وفرض السيد (قدم) المحافظة على التنزيه بان العلم (بمعنى العالمية) فريضة مرتبة كان قديم لاحداث ، وكذا الارادة ، فان التحقيق أن مراتب العلم كلها (من الناية واللوح والفساد والفناء) قديم بهما هو علم الله (تعالى) وكذا الارادة والتوفيق عسى بان الله (تعالى) ارادتين : احدهما ابتهاج الذات بالذات فى مرتبة الذات ، والثانية هى المحبة الافقالية فى مقام الفيض المقدس و الوجود المنبسط وهى المعاد اليها بقوله (ع) : وان الله خلق الاشياء بالمعنى والمشيئة بنفسها ، وهى امر الله وكلمة «كن» واليه يؤل ما قال بعض المتكلمين ، وادارة الله (تعالى) أمره و كراهته بهيه فبما هي عين ذاته هى الاولى و ما هي من صفات الفعل هى الثانية ، وهى بما هي مضافة الى الاشياء حادثة بالمرضى وبما هي مضافة الى الله (تعالى) واجبة بوجوبه قديمة بقدمه فابها كالمعنى الحرفى وانها ظهور الارادة الذاتية ، وتظهر بالمرضى لا ببيانته - من قدمه.

عن هذه الممكنات وهو حادث - فكذلك لارادته (سبحانه) مراتب ، واخيرة المراتب هي بعبادات الموجودات المتقررة بالفعل ، وانما هي عين الارادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مراديته اياها ، وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين داته الحققة . وهذا اقوى في الاختيار مما يكون انبعثت الارادة والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل . انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده .

واقول : وهيئنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما ، وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته ومراديته لا بمعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقع بالاصول السالفة ذكره .

الفصل (٩)

في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين ارادة الله (سبحانه) و بين

ارادتنا من طريق الرواية و العقل

وقدمنى ان شا كلتنا فيما ارد نافله او هممنا نحو تحصيله انا نتصوره اولاً و بصدق بعائده العائدة الينا تصديقاً طيباً ، لوجهلنا خيالاً او علمياً بان فيه متعة ما او حيراً ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عيناً كان اوصيتاً او ثناء و محمداً عائدة الى جوهر ذاتنا او الى قوتهم قوانا ، فينبعث من ذلك العلم النورى وذلك الحكم التصديقى شوق الى فاد اقوى الشوق التسانى و اشتد اهتزت القوة الارادية و حصلت الارادة المسماة بالاجماع . وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التى تنشعب الى الشهوة والغضب وهى العقل العلى (١) وهى غير اشتداد حال تلك

(١) العقل النورى و العقل العلى في الانسان كالمدرسة والحركة هي الحيوانى و الانسان بما هو حيوان ، وميله يسمى ارادة ، وميل الحركة الشهوية كما يسمى ارادة يسمى شهوة ايضاً ، والعقل العلى هو القوة التى تستطاع الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية التى يعملها في معاشه ومماده بخلاف القوة التى دوجها فانها لحيوانية لا فكرية - من قدم .

القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجمله فينبعث منها جميعاً القوة المحركة التي في العضلات ، فتحركها بطلاً او قبضاً ، ويحرك بحركتها الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد ، فهذه المبادئ فينا متعددة في افعالنا الخارجية فلما القيوم (جل ذكره) بذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية و الانفعال و الابتهاج بما وراء ذاته ، لانه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق (١) حاشاه عن ذلك ، ولا محبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مراراً ، بل هو مستهيج بذاته لذاته ، ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات و الابتهاجات على سبيل الفصل و الابداع و الاقراضه لاعلى شاكلة الاتصال و الاتصاف و الاستعصال ، والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها . مثل قوله تعالى : **« و الله الغنى و انتم الفقراء »** فهو الغنى من كل جهة عما سواه ، وما سواه مقتدر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصعاتها وافعالها فلو كان له في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او مطلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنياً من كل جهة عما سواه و مثل قوله تعالى : **« و اليه يرجع الامر كله »** وقوله **« الا الى الله تصير الامور »** و اشياء ذلك من الايات الكثيرة جداً فهذه الايات تدل على انه غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة ، فلو كان له ارادة زائدة او داع و مرجع من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات و مصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظائرها . أن ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته .

واما الحديث : فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلام ، في الكافي وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن (ع) اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الصمير ما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل (٢) واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك

(١) لان الشوق هو المحبة المساحبة للوجدان من وجه والتقدير من وجه آخر وهو موجود غير فقيد من قدره .

(٢) كلمة ومن ، نشأية ، اي . جميع ما يبدو بعد الصمير (من اعتقاد النعم و انبيات الشوق -

لانه لا يروى ولا يسم ولا يتفكر وهذه الصلوات متقية عنه و هي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له «كن» فيكون . بلا لفظ ولا خلق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من «الضمير» تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه ، ثم انبعث الشوق من القوة الشوقية ، ثم تأكده واشتداده الى حيثية يحصل الاجماع المسمى بالارادة ، فذلك مبادئ الاعمال الارادية القصدية فينا . والله (سبحانه) مقدس عن ذلك كله ، فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر دانا وبينه امور كثيرة انفعالية ، بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب و بعضها من باب الفعل التحريكى كالجذب والدفع ، واما الحجاب الربوبى ففعله مترتب على نفس داته بلا توسط متوسط بينه و بين فعله من الصفات والاحوال العارضة . والسوايح الطارئة من الاغراض والاشواق والهمم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات ، نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف .

«وعن هشام بن الحكم فى حديث الزيدى الذى سئل ابا عبد الله عليه السلام ، فكان من سؤاله ان قال له . فله رضاء وسخط ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على . يوجد من المخلوقين ، وذلك ان الرضاء حال تدخل عليه فتقلبه من حال الى حال ، لان المخلوق اجوف . معتمداً (١ - ٢) مركب ، للاشياء فيه مدخل ، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحدى الذات واحدى المعنى فرضاء ثوابه وسخطه عقابه مر

«وغيرها» اسماهى فى باب العمل . وليست بناية لانه لا يشمل حيثئذ ما ذكر والدل ليس ارادة بل هو مراد . من قوله .

(١) بالكرم اى يعمل باعمال سعاته و آلائه اوبالفتح اى مصروع ركب فيه الاجراء والقوى . (آت) .

(٢) قد اشير بالاعتماد الى شدة العمل وريادته فى باب تحققة وظهور ماهيته نفسه و انها ليست حالية من الوجود والايجاد ، فان سفائر الوجود والماهية ببعض تحليل العقل ، فالاعتماد كالتعمل فى كتب الحكماء وقد اشهر عند الادباء ان زيادة المباني تدل على زيادة الممانى من قوله .

غير شيء يتداخله فيهبجه و يتقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين.
العاجزين المحتاجين « و روى (١) مثل ذلك «ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه
القمي» في كتاب « التوحيد ، وفيه : «ان الرضا والفضب دخال تدخل عليه ،
وخالفهما لا مدخل للاشياء فيه ، لانه واحد احدي الذات واحد المعنى » .
اقول: نعم المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام
وهو في مقابلة نعم الله بالصمد (٢). وذلك لان كل ممكن مركب من هيبة ووجود
والهيبة كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها ، لكن الوجود قد حصلها وعينها . فكأنه
احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالقضاء الذي لا تمين له الا بالمحدد وايضاً
الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت: ان كلامها مستصحب للاعدام والتقائس
فلها تجاوي (٣) بحسب تلك الاعدام والتقائس . وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع
الخير والوجود تضاعف فيه العدم والتقصان ، فكانه صار اكثر جوفاً واقل سمكا وارق
قواماً ثم ان الموجودات الطبيعية كبقية من مادة هي ما به الشيء بالقوة وصورة هي ما به
الشيء بالفعل ، والصورة كانهما محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهمة
الذات عديمة الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف .

واذا تقر هذا فاعلم ان سبب كون الشيء (٤) بحيث يلحقه الامور الخارجية

(١) ولا يخفى عليك دلالة الروايتين على كون الارادة من صفات الفعل . ط مدخله.

(٢) فان الصمد هو السيد المتصور في الحوائج الفنى المعنى بوجه جاء في اللغة بمعنى الصمت
الذي لا جوف له ، ولذا ردف بلاطيم في الاسماء المركبة الشريفة فلما كان (تعالى) بسيط الحقيقة
جامع لكل كمال وخير ولا يسلب منه وجود بما هو خير فهو غنى جامع لكل ما يحتاج اليه كل
محتاج ودور وغيره ، ومن آياته في عالم المود الصمت الذي لا جوف له تعالى الموحود
المرى البريء من الوسط من التشبيه علواً كبيراً . منقده.

(٣) كهيوت النحل ، فالكمالات والصفات الحاملة لكل حرية تملأ تلك الخل وتد
تلك الثغور ، فالتجاويف في هذا الوجه التصورات التي في نفس الموجودات بآراء الكمالات
الميسرة لها وفي الوجه الاول التجويف هو الماهية . منقده.

(٤) قد اشار اليه ان ليس المراد بالتجاويف التقديرات المحضة ، بل قدرات لها قوة
الوجدانات . فابداعها في الممكن كمال له لانفسه كالاولى . سم هي كالكمال الاول مثل
الحركة ، والعمليات كالكمال الثاني مثل ما اليه الحركة . منقده.

ويدخل عليه اللواحق العارضية هو لا شتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الاعداء
التصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ، ومن
القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ، ولا حل ذلك اودع الله في كل مخلوق
توجهاً الى الكمال و طلباً للتمام الذي يناسبه ، تقريباً الى الله اما بعشق عقلي
كما للمقربين واما بشوق تصاني كما للنفوس العالة من المشائق واما بشوق حيواني
شهوى كما للنفوس السافلة او بحركة وصعية او كمية او كيفية او اينية كما للطبائع
الملكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور او فقد محوج له الى منهم
مكمل له ومحصل لوجوده ، فهو احواف بهذا المعنى ، فاذن الذي لا جوف له بوجه
من الوجوه ولا تركيب فيه اصلاً من جهتي نقص وتتمام هو الله الواحد الاحد الصمد .
واعلم ان الاحاديث المنقولة عن ائمتنا المعصومين (سلوات الله عليهم اجمعين) في هذا
الباب كثيرة اكدت فيها بهذا التلاويدي ذكرها جميعاً الى الاطباء وتيسر الرجوع الى كتب
الحديث لمن اراد الوقوف عليها . واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد فلقد
قال « الشيخ ابو علي » في تعليقاته على « الشفاء » في بيان ارادته تعالى « ان هذه الموجودات
كلها صادرة عن ذاته ، وهي مقتضى ذاته فهي غير متنافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها
مرادة لاجل ذاته ، فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها
مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مرادة لانها هي بل لاجل ذاته ولاها مقتضى ذاته (١)
مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك ، لاجل ذلك الشيء ،
و نحن انما نريد الشيء لاجل شهوة اولدة لاجل ذات الشيء المراد ، ولو كانت
الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاهرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت
مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها ، و الارادة لان تكون الاشياء بذاته »
ثم قال « وقد بينا ان واجب الوجود قائم بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا
يصح ان يعلم ان شيئاً هو موافق له فيشاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم
ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه التالي

(١) فلا يلزم التناقض العالي الى السافل بالذات من نفسه

حتى يكون وجوداً فاصلاً ، وكون ذلك الشيء خبيراً لأمس كونه ، فلا يحتاج بعده العلم إلى ارادة اخرى ليكون الشيء موجوداً بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة علم، الشيء - العاقل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة ، فلوازم ذاته (اعني 'معلومات') لم يكن يعلمها ثم يرضى بها، بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها، فادن لم يكن صدورها عنه مافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له . فمقول : هذه الموجه دات صدرت عن مقتضى دات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعله وعلمها ، وكل ما يصد عن شيء على هذه السفة فهو غير مناف لذلك الفاعل ، وكل فعل يصد عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده . فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود . وهذا المراد هو المراد الخالي عن الفرض لان الفرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى داته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله داته . ومثال هذا : انك اذا احببت شيئاً لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا ان نريد شيئاً ونشاقه ، لانا محتاحون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ، ولكنه لا يشاق اليه لانه غنى عنه ، فالفرض لا يكون الامع الشوق فانه يقال : لم يطلب هذا فيقال لانه اشتباه . وحيث لا يكون الشوق لا يكون الفرض ، فليس هناك فرض في تحصيل المنة بحد ولا غرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من التمتع غرض ايضاً والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون شعاعاً به الفعل ، مثلاً كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتيان غاية . وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستئمان به فرضاً ، ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثله حتى كانت الامور على غاية النظام لكن الفرض بالحقيقة واجب الوجود (١) بذاته

(١) لان فائدة الفعل انما هي بصحتها اذ كان الفعل هنا الفعل الكلى الذي هو تنظيم جملة النظام الكلى من ابداع المبدعات واختراع المعترعات وتكوين المكونات في غاية الاحكام.

الذى هو الكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً العاية والغرض ، وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء يستتبعه تدرجاً في أمور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال قادراً كان ذلك الكمال هو الفاعل كان المفاعل والغرض واحداً . ومثال هذه الارادة (١) فينا : اذا ان تصورنا شيئاً وعرفنا انه نافع او صواب حركه هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية مالم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع ، فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركة القوة الشهوانية ارادة اخرى الانفس هذا الاعتقاد ، فكذلك ارادة واجب الوجود ، فان نفس مقولية الالهياء لعل على الوجه الذي لو ما تأليهي على وجود الاشياء ، ادليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ، ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لنطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه ، وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات ، فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات ، وهذا هو العناية بعينها ، فانا لورتبنا المرأ موجوداً لكننا نقل اولاً النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ان يجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاء ، فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يسد الموجودات عن مقتضاء كانت العناية حاصلة هناك وهي

١ والاثان فلا محالة فائده ونسبته لا تكون الا الواجب (تعالى) لانه اجمل من كل جميل وأجل من كل جليل وأبهى من كل هي والمفروض ان ذلك الانسان عرف جمال الواجب وكماله ، وكل فعل مقصود وسهله لنيل الناية والغرض فلا يقصد بغيره فمفرضاً سواء قادراً كان واجب الوجود هو الفاعل والمقتضى كما هو الواقع فهو الناية والغرض ، اي معروفة ذاتها لمخلقة - بحيث ينشئ الماد في المعروفة الناية ، ومعروفة ظهوره بالوحدة التامة ، وظهور الشيء ليس مبالئاله والا لما كان ظهوراً له ، وكما ان عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك معروفة لغيره عين ذاته فتبين ان داته (تعالى) غاية النيات وهو المطلوب - من قدم

(١) اي مثال الارادة ، التي تكون عين العلم القلبي المؤثر في المراد بلا داع وبلا

شوق منقلب ، طبعاً بالنسبة الى نفس القوى والارادة - من قدم .

نفس الإرادة ، و لإرادة ، نفس العلم ، والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد ،
والغاية هي أن يفعل واجب الوجود بذاته : أن الإنسان كيف يجب أن يكون
أعضاؤه ، وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا قاضيين ويكون نظام
الحير فيهما موحوداً من دون أن يشيع هذا العلم شوق وطلباً و غرض آخر سوى
علمه به - كنهنا - موافقة معلوم لذاته المعشوقة له ، فإن الفرض وبالجمل النظر
إلى أسفل ، أعني لو خلق الخلق طلباً للفرض ، أعني أن يكون الحرز ، - الخلق أو الكمالات
حودة في الخلق ، أعني ما يتبع الخلق (١) - طلب كمال لم يكن لو لم يستلزم
وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ، ثم قال : فقد عرفت إرادة
أوجب الوجود بذاته ، وأنها بعينها علمه وهي بعينها غايته ، وأن هذه الإرادة غير حادثة ،
وبينا أن لإرادة على هذا الوجه ، وقال أيضاً في تعليق آخر : كما أن الباري الأول
إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا (٢) تبعه الشوق ، وإذا اشتقنا
يتبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء وإعلم : أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقاً
بشيء من غير أن يعتبر معها شيء آخر ، والقدرة فيه عندنا علمه ، فإنه إذا علم وتمثل
فقد وجب وجود الشيء ، والقدرة فيما عند المبدء المحرك وهو القوة المحركة
للقوة العاملة ، والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب
من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجبرئيين لأنه (٣) أرادوا أنه لم يرد وليس

(١) وأما الكمال الموجود في الخلق الذي لا ينهم كمردفية ذاته المتعالية لهم بحيث
يفنى المعارف في المعروف فهو لا ينافي المطلوب أعني الغاية الذاتية و غناء الحق المطلق
فتعطل - من قده -

(٢) أي إذا تصور مرآة تشعنا بالصور الطولية تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما ، وهذا
ما مر عند قوله « فلا يكون بين الصور » الخ - من قده -

(٣) إلى قوله « لم يرد » وهذا الجزء غير المستبرر استثنائهما والمراد لأنه أراد بإرادة
رائدة ، وأما حملنا على ذلك أدلواه على الإرادة المبنية استثنائهما محتج كما قالوا « لكنهم شاء
فقبل » والمراد أن التبريد تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد أن يقال : القادر هو الذي أراد فعل
وإن لم يرد لم يفعل - من قده -

هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة ، وهي فيه الفعل فقط ، فانه ان لم يعثر على هذا الوجه كان فيه امكان ، وواجب الوجود منزى عن ذلك ، وكذلك ان لم يعثر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر ، فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه ، والارادة فينا تابعة لفرض ولم يكن فيه لفرض البتة غير ذاته.

ثم قال : هو صدور الاشياء من ذاته لا لفرض هو رضاه لا انما تصدر عنه ثم يرضى بعده ، والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان ، فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليم الفعل والقدرة (١) وقال ايضا بالحكمة معرفة الوجود الواجب . وهو الاول ، ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته ، فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام ، والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد . وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب ، واماما لاسبب له (٢) فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فانه لاحد له و

(١) اي ليكون الفعل صلا تاما والقدرة قدرة تامة - من نفسه .

(٢) الى قوله فانه لاحد له كان الظاهر ان يقوله فلا تصديق ولا برهان عليه ولكن انما قال هكذا لان قوله «ان كان له سبب» متعلق بالتصور والتصديق جميعا ، لان الحدايضا ما له سبب لكونه مؤلفا من اسباب القوام وقدمان الحدو البرهان متعاركان في الحدود وقوله «ويعرف بذاته» (في آخر كلامه) يدل ان يقال «ولا برهان عليه» والمصنف (قده) في كتبه كمرحلة العقل والمنقول من الامور العامة وكتاب المبدء والمعاد وغيرها تلك القصة على سبيل منع المخلو بانما لاسبب له اما اولى التصور واما ما يوس من معرفته واما يستدل عليه بآثاره ، وهذا القبح لم يتعرض هنا للاستدلال بالآثار لان يقال والحكمة هي العلم التام وهذا ليس علما تاما ، واما اليأس من الاكتناء فلم يتعرض له لوضوحه - من نفسه .

(٣) اد حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها الا بالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم الا بالشهود الاشرافى ، والعلم الحضورى لكل عقل وخص بصفاته علم به ، ولكن لا بالكنه ، واطلاق التصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسامح بناء على ما يقال انما ينقسم للتصور والتصديق هو العلم الحضورى ، واما باعتبار عنوان الوجود وهو العلم البديهي التصور ، واولية التصور على الاولين بمعنى شدة

بنصو، بذاته ، اذ لا يحتاج في تصويره الى شيء ، اذ هو اولى التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له ، وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان (١) ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها ، وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانيات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصات فان كان تفاوت الامكانيات في النوع كان الاختلاف في النوع ، وان كان ذلك في الاشخاص فاختلف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص ، فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان ، والوجود بلا عدم ، والفعل ملاقوة والعق بلا باطل ، ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول ، اذ كل ما سواء فانه ممكن في ذاته ، ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان ، فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ، ثم السماويات من حملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ، ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا (اعني الامكانيات) اسباب الشر ، فلماذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو عدم كما ان الخير هو الوجود ، وحيث يكون الامكان اكثر كان الشراكثر انتهى كلامه .

وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية ، وحققها غاية التحقيق العلامة

الطوسي ، في نقد المحصل ، حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب : «مسئلة لا يجوز ان يفعل الله شيئاً لفرض ، خلافاً للمعتزلة ولا اكثر الفقهاء . لنا ان كل من كان

الظهور ، ومروفيته بذاته هي المرفة التصديقية وبالجمله مراده الشيخ من متصوريته بذاته و مروفيته بذاته ، معلوميته بالعلم الحسوري للمجردات لا معلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لان دوات الاسباب لا تفرق بالامامها كما قال (ع) : «ما رأيت شيئاً الا رأيت الله قبله» . من قدم . (١) متعلق بالاعطاء اي بحسب قابلية المواد وقابلية الماهيات وانزل من السماء ماء فبالتاودية يندرها . من قدم .

كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولأن كل غرض يفرص فهو من الممكنات، فيكون الله قادراً على ايجاده ابتداءً فيكون توسط ذلك الفعل عناً (١) لا يقال: لا يمكن تحصيله الا بتلك الوساطة لانا نقول - الذي يصلح ان يكون غرضاً ما ليس الا ايسال اللذة الى العبد وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل لا لغرض فهو عبث، والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث، الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئاً آخر بغيره فيبته.

فقال المناقد المحقق . اقول المثرة يقولون - فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل - والارم ترجيح من غير مرجح والعقبا يقولون الحكم بالقصاص اما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع (٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق، وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالها، فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن اصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسط الافعال الخاصة بمحال، والمحال غير مقدور عليه . وقوله - «الصالح لكونه غرضاً ليس الا ايسال اللذة الى العبد وهو مقدور من غير واسطة» فليس بحكم كلي فان لذة احدى احرار الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه، والعبث ليس هو العمل الحالي عن الغرض (٣)

(١) هذا الدليل منه الرامي على المثرة القائلين بفسح المست، والافلا شاعراء غير قائلين بفسحه اد.

(٢) يبنى انهم يفتحون نحو الاغراض في احكامهم المستنبطة من العمومات وفيما لا يسي فيحصلون انهم يفتنون آثار الشارعين وانهم متفقون عليها وجماعهم ايضاً حجة من قدم.

(٣) جواب عن قول الامام ان اردت بالعبث «الخب ما به يمنع الصور حينئذ من المختار كما لا يخفى» من قدم.

مطلقاً ، بل يرجح ان يراد فيه بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض . واما قوله : « الفاعل لغرض مستكمل بالغرض » حكم اخذه من الحكماء و استعماله في غير موضعه فانه لا يتقون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لطل علم منافع الاعضاء وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات ، وعلم الهيئة وغيرها . وسقطت العلل الفسائية بأسرها من الاعتبار بل يقولون افاسة الموحودات عن مبدعها يكون على اكمل ما يمكن ، لا بان يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد ثان ، بل يخلقه مشاقاً الى كماله لا باستيفان تدبير ، ويعنون بالغرض استيفان ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون : انه فعال لما يريد ، ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن او قبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم (١) و كثير من المنحر كين يعر كهم الى غير غايات حر كاتهم ، ولا يسئل في افعاله بلم وكيف ، انتهى كلام ناقد المحصل .

تتميم وتحصيل

النزاع بين الحكماء والأشاعر في اثبات الملل والعايات للأشياء وعدمه ، فكل فعل وحر كة له غاية و سبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون

(١) اعلم انهما غاييتان : احديهما الوصول الى جوار الله فابقا الغايات ومتممى الرغبات ولا بد من ذلك من الوفود على باب الابواب وهو الانسان الكامل الذي هو باب الله (تعالى) وهذا سبغ ، فان فخر الله لا ينقطع ، وكلماته لا تميد ، والمواد لا تعدم ، والكل تنحصر نحو الانسان وتنفذ على بابيه ومخلوقة لاجله وهو منحر كوساير طر لا الى جناب الله ومخلوق لاجل الله تعالى .
وثانيتهما الناية المطلوبة من كل شئ ، بحسبها ولا من حيث وقوعه تحت اسم من اسماء الله الصنى . وهو موصولة اليها ايضاً ، ولا اسماء (تعالى) كلها حسن وصفاته جميعاً عليها ، ولقاء الاشياء في ينبوع البقاء لطف ورده لا تضلوني على يونس بن حنى (١) وهذا النظر قال الحكماء : المآجال الاحترامية طيبة والنفقات غير الموزونة موزونة ، فاداعلمت هذا علمت بطلان قولهم . و يعدمهم قبل استكمالهم - ع .

(١) انى ذيله : فان سراجى الى السماء ومراجى الى الماء ، عاد .

العلة والمملول وينكرون الإيجاب والاستلزام في الفاعل مطلقاً ، سواء كان واجب الوجود أو غيره وذلك لإثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع ، فهم بهذا المذهب المشهور عنهم أبعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة إلا أن يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئاً آخر وهو نفي اللمية الرائدة على ذاته عنه في فعله المطلق وأما النزاع بين الحكماء والمعتزلة قائمناهو في نفي العاية الرائدة عن ذاته في فعله المطلق وإثباتها فيه ، فإن الحكماء ذهبوا إلى أن فعله (سبحانه) مطلقاً لا يكون لغرض سواء ، من إيصال خير بممكن أو نفع أو ثواب أو غير ذلك ، لكن يترتب على أفعاله هذه الغايات والأغراض والمعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد ، وأما الأفعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم ، يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحقوقاً زماًياً كما في الفواعل التي تحت الكون ، أو لحقوقاً غير زماًياً كما في ما فوق الكون

وأعلم أن العلة الغائية - كما مر في مباحث العلل - هي العلة العاعلية بحقيقتها ومبينتها لفاعلية الفاعل ، فهي بالحقبة الفاعل الأول أي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل ، وهي أيضاً فرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله ، وهما متعديان بالذات متغايران بالاعتبار ، فهناك شيء واحد يسمى بالعلة الغائية والفرض ، وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية المنتهى إليها الفعل متعديان ذاتاً متغايران بالاعتبار ، فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود العمل في الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة (١) ومن حيث ينساق إليه الفعل غاية ، وأفعال الفاعل المختار يكون فيها الأمور الأربعة ويترتب الأغراض والغايات مترتبة متسلسلة إلى الغرض الأخير الذي هو مبدأها جميعاً ومنتهىها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفهيش وقد علمت في تلك المباحث أن هذه المعاني الأربعة (أعني العلة الغائية والفائدة والغاية والفرض) كلها في فعل الله (سبحانه) شيء واحد هو ذاته الأحدية ، ومرجعها إلى العناية التي هي

(١) هدف إلى الفائدة التي هي ما إليه الحركة ونهاية الفعل ، لكن الفائدة أهم ما هو عند

الفعل أومنه كالشور على الكثر في أثناء حفر البئر للوصول إلى الماء ، من قده ،

العلم التام بوجه الخير للنظام و الإرادة الحقة لفعل الخير بالذات مطلقا فاذن العالم الاكبر (وهو الانسان الكامل الاعظم) فاعله وغايته اولا و آخراً ومبدء ومصير أهو الله (سبحانه) بحسب نفس ذاته ، فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالقربى القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته ، كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول ، كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الجرمي الانساني بجميع اجرائه وطبائمه وقواء هما نفسه المتعلقة بجملة بدنه ، واما الفاعل و العاية القريبان لكل فعل مخصص من افاعيل الاعضاء فتقوة مخصصة من قوى نفسه كالجاذبة والدافعة والغادية والمنمية والمولدة وغيرها الى الف القوة وفعل (١) ومرجعها واما عليها كلها الى النفس اولا و آخراً و مظهرها طناً ، فقد ظهر وتبين ؛ ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئاً زائداً على ذاته هو كمال ذاته وتامها الذي به يستكمل في الفعل وينم ، و اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وعاية الانفس ذاته لاشيء وراءه ، وليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان عاينه و غرضه ذاته المقدسة ، و الارجح الامر الى مذهب الاشعرية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فقد استبان و طهر ان الحكماء انما ينفون عن فعل الله (سبحانه) المطلق غرضاً وعاية احيرة غير ذاته ، ويقولون : ذاته غرض الاغراض وغاية الغايات و نهاية للطلبات والرغبات والاشواق ، لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسمها ومعللها ولا ينعون لغرض و العاية والعلة الدئية ، بل يشتون اغراضاً وغايات وكمالات مترتبة

(١) هذه الكثرة باعتبار مقادير الاختلاف النوعي في بعض القوى مثلاً من التخصي

كالمدية ، فاعادية كل عضو مثلاً معانته بالروح لمادية هو آخر ، وفي كل عضله من العضلات الخمسة مائة قوة محركه مخالفة للقوة المحركة التي في الاخرى ، احدىهما مراوطة للمعدة و مباشرة لتحريكها المعوص اليها ، والاخرى ساكنة و ايما يصحها محرك حركتها الخاصة الى جهتها المقيمة ، وبمنها محرك حركتها الخاصة الاخرى الى جهتها المعونة الاخرى من قده .

مستبهة اليه سبحانه بخلاف الأشاعرة فانهم يسدون باب التعليل مطلقاً وبخلاف "المترلة" أيضاً ، فانهم يشتون في فعله المطلق غرضاً غير ذاته ، وكلا القولين ذيع عن الصواب وفيما ذهبنا اليه الحكماء اثبتت سر التوحيد في الوجود ، حسب ما عرفت وافقده العارفون ، وقد اقمنا البرهان عليه من سبيل المبدئية والفاعلية ، وههنا يقام عليه من سبيل الاخرية والغائية ، لان كمال كل شيء هو نفسه ، وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى آخر الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء معاكس الا وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى (١) وسر قوله (تعالى) « فمن الملك اليوم لله الواحد القهار » وما ادعاه العارف المحقق من الفناء والبقاء ، وما ذهب اليه دفر فوريوس من اتحاد العاقل بالعقل الفعال ، وما روى عن خير البشر ﷺ من قوله « لى مع الله وقت لا يعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » وانه صلى الله عليه وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين .

الفصل (١٠)

فى حكمته تعالى وعمايته وهدايته وجوده

قد علمت : ان الحكمة هى افضل علم بالمعلومات واحكم فعل فى المصنوعات ، وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بمثلله واسبابه ، ويفعل النظام الاثم لاية حقيقية يلزمه ، فهو بهذا المعنى حكيم فى علمه (عمله مخ ل) محكم فى صنعه وفعله ، وهو الحكيم المطلق . وقد علمت : ان هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها من غير ان يكون المنظور اليه فى الابداد شيء سافل وغرض غير حاصل فى ذاته ،

(١) لانها التمام فنداه الواحد القهار للكل وقد عرفت (فى العاشية السابقة) ان الكل

يفدون على باب الايواف وهو الانسان الكامل ، وهو يقوم بين يدي الله فيدخلون في دين الله اواحدا وكما ان كل واحد يرتقون الى جنابه فالكل كذلك « ما خلقكم ولا بمشكم الاكنس واحدة » و ايضا اد ابدل الانسان الكامل « فأشرقت الارض بوردتها » بعد الكل لان الكل كان اجراء ذاته محض الكل الى الله بجمعية حشره اليه - س قد.

الفاعل فهذا معنى العناية .

والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذى لا يحتاج اليه فى اصل وجوده وبقائه ، وقد اعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده ، وهو ما يحتاج اليه فى وجوده وبقائه وراده ايضاً كمالاً ثانياً وهو ما لا يحتاج اليه فيهما . واليه الاشارة فى القرآن بقوله (تعالى) « ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى » فالخلق هو اعطاء الكمال الاول ، والهداية هي اعادة الكمال الثاني ، وبقوله ايضاً « الذى خلقنى فهو يهدين » .

واما الجود فهو اعادة الخير بلا عوض ، فان الافادة على وجهين : احدهما : معاملة و الاخر جود فالمعاملة ان تعطى شيئاً و تأخذ بدله سواء كان البذل عيناً او ذكراً حساً ، او فرحاً ، اودعاء او حصول صفة كمالية ، او ازالة رذيلة نفسانية وبالجمل ، ما يكون للمعطى فيه رغبة او غرض لا يحصل الا بذلك الاعطاء ، وبالمعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره بمعاملة ، ولكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وأن كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة ، فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض ، ومادلك الا لواحب الوجود ، فاذن لاجواد الواحب الوجود على ان كل جود وكرم لا يحصل الا من حبه .

الفصل (١١)

فى شمول ارادته لجميع الافعال

هذه المسئلة ايضاً من جملة المسائل الفاسضة الشريفة ، قل من اعتدى الى امرها وسلك سبيل حدودها ، واختلفت فيه الآراء ، وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتغيرت فيه الافهام واضطربت فيه آراء الأنام ، فنهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحدو حدودهم الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم و طبق قنوتهم . و قالوا انه اراد

منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور (١).
 الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وقائماً للوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب
 والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبائح (٢) و الشرور من انواع الكفر و
 المعاصي والمساوي وعن ارادتها ، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات
 الشركاء لله (٣) بالحقيقة . وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في
 أن مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من
 مذهب من جعل الاصنام والكواكب شعاعاً عند الله . وايضاً يلزمهم أن ما اراد ملك الملوك
 لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجوداً فيه ، وذلك نقصان شنيع وقصور شديد
 في السلطنة والملكوت . تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً .

المذهب جماعة اخرى كالاشاعرة ومن يحدو وحذوهم الى ان كل ما يدخل في
 الوجود فهو بارادته (تعالى) من غير واسطة ، سواء كان من الامور القائمة بذاتها او
 من الصفات النابعة لغيرها من افعال العباد و اراداتها واشواقها وحرركاتها و طاعاتها و
 معاصيها و غيرها ، ويقولون : ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما
 اشتهر بين الناس : أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله (تعالى) وقدره ، وما روي عن
 النبي ﷺ ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود و

(١) وربما يصحح الاشاعرة بعض هذه الامور بالكسب ، فقالوا الافعال واقعة بقدرته
 (تعالى) وكسب العبد على معنى اننا نحري عبادته بان العبد اذا صمم المزم على الطاعة مثلاً يحمي
 من الطاعة فيه ، وهذا القدر كاف في الامر والهي والثواب والعقاب ، وربما يمثلون ، من يحمل
 شيئاً ثقلاً على كاهله ويحتمل به ويحمل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير ان يكون شيء من ودره
 ونقله على يده ولا يحمي ان يمد يدهم شر من جر يدهم - من قدره .

(٢) حكى ابو حنبل القاضي عبيد بن عمير ، داره صاحب بيت جده ، فرأى الاسد و السبع
 الاسرائيلي فقال : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الاستبد : سبحان من لا يجري في ملكه
 الا ما يباحه - من قدره .

(٣) وقد قال الله (تعالى) : ما ادبر ابصار عن خيرات الله الواحد القهار ، وقال النبي (ص)
 والتقديرية من هذه الامة وقد سب كل من الاشعري والمعتزلي هذا القول الى صاحب بيت جده .

الايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد ، فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لاعلة لعمله ولاراد لقضائه لا يستل عما يفعل و هم يستلون بولامجال للعقل في تحسين الافعال و تقييحها بالنسبة اليه . بل يحسن صدور كلها عنه . و الاسباب المشاهدة كالاهلاك والكواكب و اوضاعها الصدور الحوادث الارضية و اشخاص الاسان والحيوان لصدور افعالها و حركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه ، لانها ليست اسباباً بالحقيقة ، ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء ، لكنه اجري عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد عقيبتها تلك المسببات والنحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء . وقالوا : في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس لها عن شوائب نقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية و الاحاديث النبوية . فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب .

و ذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء و خواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم (١) الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة ، فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالمريض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر . فتقدرته على غاية الكمال ، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام و بحسب فلياتها ، المتفاوتة بحسب الامكانات ، فبعضها صادرة عنه بلا سبب ، وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة ، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو سبب الاسباب من غير سبب ، وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان هي القابلية

(١) كالمحقق والطوسي (قدمه) كما نقل سابقاً عن من شرح رسالة مشيئة العلم . وحاصل هذه الطريقة اننا (تعالى) يوجد القدرة والارادة في المبدء ، ثم عانت القدرة و الارادة توجب وجود المقدور ، فانه (تعالى) فاعل بعيد ، والمبدء فاعل قريب في هذه الطريقة . واما في طريقة الراسخين فهو (تعالى) قريب في مبدء بعيد في قربه ، والفرق بينهما وبين طريقة المعتزلة ظاهر لان المعتزلة لا يحتاج الى العلة في البقاء عند المعتزلة بخلافه عند المحقق (قدمه) وغيره من قدمه .

وكيف يتوهم النقصان والاحتياج مع ان السبب المتوسط ايضاً صادرة عنه (سبحانه) غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره . قالوا : لا ريب في وجود موجود على اكمل وجه في الخير والوجود ، ولا في ان صدور الموحودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام . فالصادر عنه اما حير محض كالملائكة ومن ضاهها ، واما ما يكون الحيرة غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس . فيكون الخيرات داخلية في قدرة الله بالاسالة والشروط اللازمة للخيرات داخلية فيها بالنسبة . ومن ثم قيل : ان الله يريد لكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها (١) على قياس من لست العية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه ، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلاً ، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق . وامت تعلم : ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات ، واصح عند ذوي البصائر النافذة في حقائق المعارف ، فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها .

ودهبت طائفة اخرى (٢) - وهم الراسخون في العلم وهم اهل الله خاصة -

(١) اي لا يريد بها بالذات واراها بالعرض ، فان العر معمول في القضاء الالهي بالعرض والافالارادة والرضا والعتق والمحبة والابتهاج ونحوها متعددة اصطلاحاً - من هذه .
(٢) الفرق بينه وبين سابقه ان في المذهب السابق سلوكا من طريق الكثرة في الوحدة ، وفيه سلوك من طريق الوحدة في الكثرة ، فعلى الاول للفعل استناد الى فاعله الترتيب و الى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه ، و الانتساب طولى لا عرضي ، فلا يتصل احدي النسبتين الاخرى ، ولا يلزم الجبر الباطل لان الملة الاولى اما تريد صدور الفعل الاختياري من اختيار فاعله المختار ، فلا يقع الاختيار ، ولا يريد الفعل في نفسه ومن غير وسطه حتى يتصل به اختيار فاعله وتنسب ارادته .

وعلى الثاني للفعل استناد اليه (تعالى) من غير واسطة من جهة احاطته به في مقامه كما ان له استناداً الى فاعله الممكن ، ولا يلزم جبر لان احاطته (تعالى) بكل شيء احاطة بما هو عليه ، والفعل الاختياري في نفسه اختيار يعجز المحاط المنسوب اليه (تعالى) والى المبدأ ، هذا - وتظهر بذلك ان المدعيين غير متناقضين - ط مظهره .

الى ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها ، لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق (سبحانه) حاشا الجبابرة الالهية وصمة الكثرة والتركيب ، بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية (١) مع انها في غاية البساطة والاحدية يتقذنوره في اقطار السموات والارضين ، ولاذرة من ذرات الاكوان الوجودية الاونود الانوار محيط بها قاهر عليها ، وهو قائم على كل نفس بما كسبت ، وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخلواتهم ، وهو مما اقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان ، فادن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله ، لا بمعنى ان فعل زيد (مثلا) ليس صادرا عنه ،

(١) اي انها اصلها المحفوظ وسنمخا الباقي ، لا كاسل داخل في الفرع لانه داخل في الاشياء لا بالمصادفة ليس في الاشياء بوالج ولاعتها بهارج ، ولا كاسل فرعه ثابته اذ لا تاسي له في الوجود باثنا عنه بينونة مرلقوان باينه بينونة صفة ، بل كاسل لاشان للفرع الاول لاصل معه شأن ، ولكن للاصل شأن ليس للفرع ممثلاً ، كيف ، وهو قويمها ومقومها الوجودي فان سبة وجوداتها الى الوجود المطلق الذي هو مرتبة ظهوره ، و نسبة تقومها به كسبة الماهية الى مقوماتها بحسب شئبة الماهية وتقومها اياها بوجه ، و الحاصل ان وجوداتها مصافة اليه (تعالى) اولا لان سبة الشيء الى فاعله بالوجوب و الى قابله بالامكان كما قال «امير المؤمنين» (ع) : «ما رأيت شيئاً الا ورأيتنا في فعله ، والى ماهياتها تايها ، لان الكليات الطبيعية وحرر الماهيات موجودة ايها ولو بواسطة الوجود وساطة في العروض ، فادا نظر الى الوحدة الحق التي اسطوت منها الكثرات وانما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك وان الوجود قائم اليه والملك له فالأثر أثره ، وادا نظر الى الكثرة - وان لها وجودات ولو كانت عنه - فالأثر آثارها ، فليحفظ المراد ولا سيما اذا نظر الى كثرة الآثار او بشرائى شرية ومسانة فليحفظ من القواجل حنة ووقاية له (تعالى) . وبالحيلة الاليجاد تبع الوجود والامر بمرى صاحبه ، ولا ينوهم تركيب وتمريج كما في ساعته وقدر ما يوسع هذا فارجع اليه من قد»

بل بمعنى ان فعل زيد معاته فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، يعنى كل حول فهو حوله ، وكل قوة فهي قوته ، فهو مع غاية عظمته وعلوه ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها ، كما ان مع غاية تجرد مو تقده لا يخلو منه ارض ولا سماء كما في قوله تعالى : وهو معكم اينما كنتم » .

لذا تحقق هذا المقام ظهران نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح - كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها و انفعالاتها - من الوجه الذى بعينه ينسب اليه ، فكما أن وجود زيد بعينه امر متحقق فى الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز - وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول - فكذلك علمه وارادته وحر كنهه وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب ، فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك فعلمه احدا فاعيل الحق ، على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته (١) بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس . تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلك فيه كل شيء وهو الواحد القهار الذى ليس احد غيره فى الدار ، والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمعامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى و له مواقف الائتية والمدائح و

(١) وذلك أن الاسماء الواقعة على الوجودات الخاصة الامكانية وخواصها وافعالها متضمنة فى مقامها لحدود علوها الناقصة من موسوع ومادة وزمان ومكان وغيرها وهى جهات النفس والعين ، فالذى ينسب اليه (تعالى) هو وجودها المارى من وصية النفس والعيب والقصور ، وأما أسماؤها بمقامها الماهوية مثلاً فهى لا تتجاوز موضوعاتها المادية الواقعة تحت التقدير والروال . واعتبر ذلك من نفسك فانك اذا تصورت انساناً يأكل الخبز او يشرب الخمر فهو فعله معلولان لك ولعلمه نسبة اليه وسبق اليك ، لكنه اذا نسب اليه وقع عليه اسم الفعل بعده يقال انه يأكل الخبز او يشرب الخمر . واداسب اليك قبل انك اوسدت نفسه كذباته و لم يقل انك تأكل الخبز او تشرب الخمر ط مظهله .

التقاديس ، وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على كل موجود ، والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجهول والمفاض ، والشروع والاعدام غير مجعولة ، وكذا المهيئات ما شئت رائحة الوجود كما مر مراراً ، فحين الكلب نجس و الوجود الفاض عليه به ، هو وجود طاهر العين ، وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيته و عينه الثابت لامن حيث وجوده ، لأنه طاهر الأصل و إنما اختلطت الوجودات بالاعدام والظلمات ، لبعدها عن منبع الجود والنور ، كالنور الشمسي الواقع على القادورات والأرحاس والمواضع الكثيفة ، فإنه لا يخرج من النورية والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفات من المرائحة الكريهة وغيرها إلا بالعرض ، فكذلك كل وجود من حيث كونه وجوداً أو اثر وجود خير وحسن ليس به شرية (١) ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر ، وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد . والحمد لله العلى الكبير

فهذا حاصل الكلام في تقرير هذا المذهب ، ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فإن فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع أنها فعل تلك القوى ايضاً بالحقيقة لا بمعنى الشركة بين الفاعلين في فعل واحد ، كما يوجد في افعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشركة بين اثنين منهم في فعل واحد كالخياطة و نعه و لاشبهه في ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة ، لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال النبطة الكبرى و الشرف الاثم و به يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الأعمال ، وبه يتحقق معنى ماورد من كلام امام الموحدين «على» (ع) «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين» اذ ليس المراد منه ان في فعل العبد تركيماً من الجبر والتفويض ، ولا ايضاً معاً ان فيه خلواً عنهما ، ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ، ولانه مضطر في صورة الاختيار كما وقع

(١) ما في دعاة الافتتاح والخير بيدك والعريس اليك ، قال السالبة سالبة بسيطة محصلة ،

ومعنى كلامه انه لا يمان بيدل الأرض غير الأرض وكذا السموات ، فيعمل الناظر والنظر و

المطلوب حتى لا يستند الى الغير المحض الشرور - منقصة .

في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولأن البدله اختيار ناقص و جبر ناقص ، بل معناه أنه مختار من حيث أنه مجبور ، و مجبور من الوجه الذي هو مختار ، و ان اختياره بعينه اضطراره . وقول القائل : «خير الأمور أوسطها» يتحقق في هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذي يقال : لا حار ولا بارد مع أنه ليس بخارج عن جنسهما ، فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاعداد بمنزلة الخلوعنها ، وقد يكون الجامع لها بوجه اعلى واسط من غير تضاد وتزاحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجواهر الفلك عند التحقيق ، فالجمع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى واسط مما يوجد في هذا العالم ، لان التي توجد منها انما يفيض منها وهو اسطها ، فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية ، والمذهب الثاني كالبرودة المائية ، والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر ، والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارته ضد برودتها مع شدتهما جميعاً . فانت ايها الرابع في معرفة الاشياء بالتحقيق ، السامع يسلكه الى نيل عالم التقديس ، لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ، ولا بصحولة التنزيه الصرف ، ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجوهين ، بل كن في الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من المالين ، ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ، ولا غضب ذكورة التنزيه ، ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين ، واسأله من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه (سبحانه) عال في دنوه ، دان في علوه ، واسع برحمته كل شيء لا يخلو من ذاته شيء (١) من الذوات ، ولا من فعله شيء من الافعال ، ولا من شأنه شيء من الشئون ، ولا من ارادته ومعيته شيء من الارادات والمشيات ،

(١) اشار بهذه الفقرات الى توحيد الذات والصفات والافعال وان الموحد لا يد ان يعتقد بتوحيد الذات والصفات اولاً ثم بتوحيد الافعال ثانياً فليقل : لا هو الا هو ولا اله الا اله ثم ليقل : لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، والاشمري يريهان يوحده برحمته بتوحيد الافعال ولكن لم يأت البيت من باب ولا فهم ثمرته فانه أثبت ذواتاً مستقلة ولكن في آثارها ولو اوجها و قدف نتائجها الى غيرها فقال : انها اعمال صنع الله وان تأثيراته تظهر فيها من نعمه .

ولاحل ذلك قل تعالى: «كل يوم هو في شأن» وقال «ما من فجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» وبذلك يظهر سر قوله «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» فقيه السلب والاثبات من جهة واحدة ، لا سلب الرمي عنه ﷻ من حيث اثبت له ، وكذا قوله «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بأيديهم ، والتعذيب هناك عين القتل ، فهذا ما عدى من مسئلة خلق الاعمال التى اضطربت فيها افهام الرجال والله ولى التوفيق والهداية قيوده زمام التحقيق والنداية .

تمثيل فيه تحصيل

ما اشد اعانة وتيسير افي هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية ! فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذى كتبه ايدى الرحمن الذى كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان ، فعليك ان تدبر في كتاب النفس وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدرى ولا ايضا كما يقوله الفيلسفي ، فانظر الى افعال المشاعر والقوى التى للنفس الانسانية حيث خلقها الله (تعالى) مثلاً ذاتاً وصفتها ذاتاً وتوافقها له ، واتل قوله (تعالى) «وفي انفسكم افلا تبصرون» بقوله رسول الله (ص) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فان التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس ، فالابصار (مثلاً) فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او افعال البصر بها ، وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او افعال السمع بها ، فلا يمكن شيء منهما الا بافعال جسماني ، وكل منهما فعل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة ، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية . ان النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً او نقاشاً الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك صاعى ، وفي المشهود ريف و قصود فان مستخدم صانع فعل لا يكون مجرد صانعاً لذلك العمل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناءً وكذا مستخدم الكاتب ، لا يلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون

سعيًا وصيرًا مع اننا نعلم اذ اراجعنا الى وجدنا : أن نفوسنا هي عينها المدرك الشاعر في كل ادراك حزني وشعور حسي وهي بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قواها سيعا القرية من افق عالم النفس وسنحقق في مستأف الكلام من مباحث النفس (ان شاء الله العظيم) في ايضاح القول بان النفس بعينها في العين قوة باصرة ، وفي الاذن قوة سامعة ، وفي اليد قوة بامضة ، وفي الرجل قوة ماشية وهكذا الامر في سائر القوى التي في الاعضاء ، فيها تبصر العين ، وتسمع الاذن ، وتطش اليد ، وتمشي الرجل ، شبه ماورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي به يسمع و يصره الذي به يصرف يده التي بها يمسح (وزجلا التي بها يمشي - شل) فالنفس مع و تدتم او تحردا من البدن وقواها واعضاءه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عاليا كان او سافلا ، طيفا او كثفا ، ولا تبائننا قوتها من القوى مدركة كانت او معركة ، حيوانية كانت او طبيعية . بمعنى ان لاهوته للقوى غير هوية النفس . لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة (١) يعرفه الكاشفون وهويتها طل للهوية الالهية عليها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها ، ويضمحل انبائها في ايها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي هي القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموحدة في المسالم الصغير وفي هذه الشأ الأدمية الشخصية ، ثم ينشأ

(١) هي الوحدة الحقن الطلية لانها مشتملة بالاسماء التثريبية والتشبيهية جميعا ، ومتممة بصفات الطبائع في مقام نازل ، كما انها مشتملة بصفات الروحانيين في مقام شامخ هي أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله (تعالى) وحليته هو الخليفة لابن يكون بسمة المتخالف ولها ايضا مقام احدى وهو مقامها الكثرة في الوحدة وهو مقامها الخفي والاحنى الجامعة في القوى بنحو أعلى ومقام ظهور و هو مقامها الوحدة في الكثرة و تشأها يغنون القوى ملائجاف من مقامها التثريبى ، ثم ينشأ النشأ الاخرة بالنسخة الثانية اي بعدما اطلقت ابرارها بها هي متشنتة في مجالى البعث المنفرقة بالنسخة الاولى المبينة لها انشأت مقامها الاخرى فاحييت بعباد النفس حياة بسيطة ووجدت بوجودها وجودا واسما جميعا بالنسخة الثانية المحيية لها الموحدة لقيامها عند النفس بسما كانت قائمة صمواد البعث والمحال ، فيالنسخة الاولى تننى وجوداتها الخاصة وتقبض ، وبالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ وتنهى - من قده .

المشأ الآخرة بالصفة الثابتة - فإذاهم قيام ينظرون ، وشرقتارض الدن الاخرى
حيثئد بتورالتفس كالحال فى القيامة الكبرى حذوالقنة بالقنة ، وذلك لان النفس
محيطة بقواها قاهرة عليها منها مبتداها واليه مرجعها ومنتهاها ، كما ان النفس من
الله مشرقها والى الله مغربها ، وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يتدى واليه يسير
«الالى الله تصير الامور» .

الفصل (١٢)

فى حل بقية الشبه الواردة على الإرادة القديمة و بعض
الشبه الواردة على الإرادة الحادثة

فمنها انه يلزم قدم العالم وتختلف المراد اذا كانت ارادة الله (١) على الواحد الذى
بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين داته وعين الداعى الذى هو
المعلم بالنظام الاتم والجواب حسبما اشرنا اليه فى مساحت حدوث الاجسام والطبائع
الجسمية و كيفية ارتباط الحوادث به الهوية الالهية ومنها انه ورد فى كلامه تعالى :
«لايسئل عما يفعل» فلو كان لشيء من افعاله علة غائية اوداع لكان السؤال بلم
عن فعله جازباً مقولاً ، فلما دأ وقع النهى عن السؤال والمنع عن طلب اللبية فى
الكتاب والسنة والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيها فى التعليل وسلب الغاية عن
فعله مطلقاً كما حسبه الاشاعرة ومن يقتضى اثرهم ، بل المراد كما مرت الاشارة و
التصريح عليه تفى مطلب «لم» فى فعله المطلق وفى افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة
لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحن من الاسنان عريضة لغاية هى
جودة المضغ ، وهى ايضاً لغاية هى جودة الهضم الامل ، وهى لجودة الهضم الثانى و
هلم الى غاية هى تغذية بدن الانسان على وجع موافق لمزاجه ، وهى لغاية تفى حصول

(١) مسأ الاشكال استناد وجود الاشياء الى العلم بالنظام الاتم الذى هو عين الذات ،
واستحالة انشكاك المعلوم من علته ، سواء سمينا هذا العلم ارادة اولم نسم ، فلا يندفع الاشكال
بالتول يكون الارادة صفة فعل لصفة ذات ، وهو ظاهر - ط مدخله .

المزاج الكامل ، وهو لغاية هي فيضان الكمال النفس ، وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال ، وغايته الباري المتعالي ، وفي العلوم (مثلاً) كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق ، وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية غير الالية ، وتلك العلوم غير الالية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاحيرة لغيرها من العلوم الالية ، واذا تميزت وانفصل بعضها من بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية ، فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلي من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والروبيات مطلقاً ، وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدء والمعاد ، وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه ، وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه ، وغايته الفناء في التوحيد ، وغايته البقاء بعد الفناء . ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لالهية شيء من افعاله من حيث كونه فعلاً على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ، ولكن لا فاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولميات مرتبة متتالية كلها الى من هو غرض من الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته الاحدية الحققة من كل جهة.

ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلاً وشرعاً ، ولذلك قدورد في الحديث الالهى : « من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر على نعمائى فليخرج من ارضى وسمائى وليطلب دياراً سواى » على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفق ، وقدورد وصح عن الائمة عليهم السلام : « ان الرضا بالكفر كفر » . قال تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » واجاب عنه الشيخ الفزالى « بغيره » كالامام الرازى ، بان الكفر مقضى لا قضاء . لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء معجناً برضى بالقضاء لا بالمقضى (١) واستصوبه جماعة من الصوفية ، كصاحب العوارق

(١) فان القضاء هو العلم الفعلى والمقضى هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للآخر ، الا ترى انه يصح ان يقال علمه (تعالى) بالاشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال الاشياء عين ذاته وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء كثيرة - منقده.

والمعولى الرومى ، وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين فى العلم منهم والمحقق الطوسى ، فى نقد المحصل ، حيث قال : هو جوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضى ليس بشئ فان قول القائل (١) «رضيت بقضاء الله» لا يعنى به رضا بصفة من صفات الله انما يريد به رضا بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى . والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر . «وقال استاذنا السيد الاكرم» (دام عمره ومجده) «الفرق بين القضاء والمقضى هناك لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعاً الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتباراً للمقضى» فادن اما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه : ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن اما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود . انتهى كلامه زيدا كرامه . اقول القضاء كالحكم قد يراد به (٢) نفس النسبة الحكمية

(١) ظاهر كلامه (قده) انه لا يناقش فى ان هناك قضاء غير المقضى وهو العلم السابق الذى هو صفة الذات وادع غير المقضى واما يناقش فى كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذلك المعنى ، بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضى لوضوح ان متعلق الرضا هو متعلق المسخط الذى يقابله ، و الذى يتعلق به المسخط والشكاية و هو ما هو الامر الكوبى الذى هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذى تقدم ، ولذلك اضطر (قده) الى تحليل المقضى ثانياً الى قضاء ومقضى وهرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب والمفعول فقال «ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر» فالكفر من حيث ان لوجوده نسبة اليه (تمالى) صدق القضاء ، ولا بهذه النسبة مقضى وهذا التقرير يدفع بعض ما سيورده المصنف (قده) عليه طمأنينة

(٢) اما كان كلام السيد (قده) ان اعتبار المقضى راجع الى اعتبار القضاء مبني على كون القضاء مبني على المصدرى و المصدر مشير فى المشتق بين ان المراد بالقضاء فى كلامهم ليس المعنى المصدرى التمسى ، بل وجود صور الاشياء الى آخره ، فمرادهم حيثئذ الرضا مالا كوان السابقة للاشياء وعدم الرضا بالكون الدنيوى لان الدنيا ملحوظة مردودة من قبل الله وهى نظر -

الاجابية او السلبية ولا شبهة ابهام في باب الاضافات و تقديراد به سورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم و القدرة و الارادة و اشباهها ، فعلى الاول كون القضاء مرضياً به يوجب كون المقضى مرضياً به من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمنعلقاتها ، فاذا قيل هذا القاضى او الحاكم قضى او حكم قضاء شراً او حكماً باطلا فالمراد منه المقضى ، ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيراً أو المقضى شراً واما على المعنى الثانى قضاء الله (تعالى) عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة فى هذا العالم الادنى جميعاً فى عالم علم الله على وجه مقدس عظمى شريف الهى خال من القائص والشور و الاعدام والامكانات ، ولا شبهة فى ان لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما يمازائه فى ذلك العالم الالهى من حبة وجودية على علة صدوره ومبدئه تكونه وهو - لكونه فى عالم الالهية - خير من كل ما يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير ، والشر لا يوجد الا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ، ولذلك قال (تعالى) **قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق** ، حيث جبل الشرفى ناحية الخلق

فاذا تقرر هذا فصَحَّ الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره و ناقد المحصل ، ان قول القائل : « رضيت

— اهل الله ، وكلامه (قدس) فاس على ان مرادهم القضاء السابق وان هذا العالم بغيره مقضى وغير مرضى مطلقاً بما هو مقبوع بالمادة الظلمانية والتمدد والتجدد ، او غير المرضى متعلق فيه كالامور المستقبعة ، ولكن مقصوده انفى منصوصة من الجواب حيث ان الرضا والكراهة لكل منهما متعلق ولا حاجة الى تنقيحات هؤلاء المستحقين واما اذا استوفى الاشكال الاخر بان الوجود غير فكيف يكون امور هذا العالم غير مرضية ؛ فيقال فى دحضه : ان الكراهة تتعلق فى الامور المستقبعة بما هيها بل بامدادها لا بغيره كلامهم يسع القضاء الهى أيضاً كما هو مصطلح السيد الداماد (قدس) كما نقل عنه فى مبحث المثل من السفر الاول . ولو حصل القضاء على الامم من التمدد فالتمدد الهى يطلق كثيراً على الوجود الهى فيدخل وجودات هذه الاشياء بما هي انواع وعلوم ووجهها الى الله فى كونها متعلقات الرضا ايضاً ، وعلى ما ذكره (قدس) ايضاً يمكن ان تكون مرضية بما هي دقائق الصفات ومتديات بها .

بقضاء الله ، لا يعنى بمرضاء بصفة من الصفات فهيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت (١) والاعراض بل هى اصول الذات والجواهر ، ولانسلم ان معنى قول القائل : « رعبت بقضاء الله » ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه وايضاً قوله « الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولامن هذه الحيثية كفر » ففقيه ان علمه لما كان فعلياً (٢) فكل حبة وجودية فى شىء من هذا العالم فهى بعينها هى حيثية معلوميتها له ، فكما ان ذاته (تعالى) و علمه بالاشياء شىء واحد بلا تغاير فى الذات ولا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى انفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شىء واحد من غير تغاير هذا .

ومما يؤكده ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه فحصل فى نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا يسود بوجه قلبك لان صورة الكفر فى الذهن ليس بكفر ممنوع ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر فى هذا المقام فاتقن ولا تقع فى مرآة الأقدام

ومما يدل ايضاً على ان مبادئ الاشياء الشرعية (٣) والامور المؤقتة والمستقبحة

(١) وفيه أن القضاء باعنى قسر من اوصافه (تعالى) و هو القاسى فان قسر بالعلم الدائى كان من اوصاف الذات ، وان قسر بوجود الامر الكونى من حيث نسبته اليه (تعالى) و مصادقته للحكم والقضاء كان من صفات الفعل - طمعه .

(٢) وفيه أن الظاهر أن مراد المحقق والطوسي (قدم) بقوله : « ولامن هذه الحيثية » هى الاوصاف والافعال الكونية بساويرها المنسوبة الى موضوعاتها ، فانها من هذه الحيثية لا تنسب اليه (تعالى) ولا تكون ناعمة له ، مثلاً حرارة النار وبرودة الثلج تنسبان من حيث وجودهما اليه (تعالى) وتتمتانه فله (تعالى) وجودهما وهو موجودهما ، وأما هما بعنوانهما الكونى فاما تنسبان الى النار والثلج وتتمتانهما ، فالنار حارة والثلج بارد وهو (سبحانه) منزى عن هذه النسبة والاتصاف ، والحق ان الاجوبة الثلاثة صحيحة كل بوجه طمعه .

(٣) تطهير وتزوير للمقام بان كون المعنى غير مرضى ومبادئ (وهى الصور القسائية) مرسية لا غرو فيه ، كما ان الاشياء الشرعية مستقبحة ومبادئها عند العالمين يعلم الاسماء هى الاسماء ، وهى عندهم ارباب الانواع ، بل ارباب الخول المرعية التى هى عند الاشراقيين ادباب الانواع وكلها حسنى - من قدمه .

التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية لو نقص او آفة ؛
 ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له (كالمستقم
 والجبار والقهار) هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكمرة والشياطين والفسقة
 وطبقات الحميم واهلها ، كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة (كالرحمن الرحيم الرؤف
 اللطيف) هي مبادى وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء عليهم السلام والمؤمنين وطبقات
 الجنان واهلها ، حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه الممثل لقوله (تعالى)
 حكاية عنه « فيما اضلني » (١) و قوله « فيما اغويتني » فالمتضادات والمتعاندات و
 المتخاضعات في عالم التفرقة و الشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة
 الجمعية الخيرية ، ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده و تعلق به ارادته و
 قضاؤه فهو واجب الصدور ، وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممنوع
 الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدوراً له ؟ واجب عنه بالنقض والحل ، اما بالنقض
 فلجريان مثله (٢) في حق الله في ارادته للاكوان الحادثة سيما عند من اثبت له ارادة
 متجددة . واما الحل فقال صاحب المحصل رحمته من يحذر حذره من اتباع الشيخ
 الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل : ان الله لا يسئل عما يفعل
 وقد سبق حال مذكوره . وقال « العلامة الطوسي » رحمته في نقده لو كان ذلك مبطلًا
 لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضاً مطلقاً لقدرة الرب واختياره (تعالى) في
 فعله ، فانه كان في الازل عالماً بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب
 او ممنوع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم و حيثئذ لا يكون مقتضياً للوجوب و
 الامتناع في المعلوم . و هذا الجواب بظاهره غير صحيح (٣) لان القول بتابعية

(١) لا يخفى على كثرة لم يرد في الكتاب المجيد « فيما اضلني » «م مقدور» «فما اغويتني»

ولكن حكاية عن قول ابليس (لله) فلا يكون دليلاً على ما ادعاه . اد .

(٢) اعني لا يبينه كما في النقض الذي ذكره «العلامة» «في نقد المحصل» وجريان مثله هو

انه ان علم الله وجود الحادثة اليوم كزيم مثلاً ، وتعلق به ارادته لكان تقديمه لدمج جوار الخلف ،
 والامتنع وجوده ، وهكذا في نفس ارادته الحادثة يردد ما يتعلق وعنده . سقده .

(٣) ويمكن ارجاعه الى ما سيذكره المصنف (نقد) من الجواب فان العلم الالهي انما يتعلق —

العلم للمعلوم (۱) لا یجری لافى العلوم الانشائية الحادثة لافى العلم القضائى الربانى ، لانه سبب وجود الاشياء ، و السبب لا یكون تابعا للمسبب ، و لعل ذلك المحقق الناقد انما ذكر ذلك الجواب نیابة عن « المعترلة » القائلین بشیث الاشياء بحسب شیثینها فى الازل .

فالحق فى الجواب ان یقال ان علمه وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقعدة العبد واختیاره (۲) لكونها من جملة اسباب العمل وعمله والوجوب بالاختیار لا ینافى الاختیار ، بل یحققه فكما ان ذاته (تعالى) علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه - وذلك لا یبطل توسط العلل والشرائط وربط الاسباب بالمسببات - فكذلك فى علمه التام بكل شیء الذى هو عين ذاته ، كما فى العلم البسیط والعقل الواحد اولازم ذاته كما فى العلم المفصل والعقول

بالاشياء على ما هی علیها فالعمل الاختیارى اما تعلق به العلم والارادة الالهیة بما هو مستند الى القدرة والاختیار ومرتب على ذلك ، ولعله (قدس) لذلك قال : « بظاهره غیر صحیح ، مطمذله . (۱) وقال فى التجرید : العلم تابع معنى اسالة الموازنة فى التطابق ، وعند المرفاء تابعة العلم اسماء فى الثمین والتلون لكونه نوراً لا لون له . من قدس .

(۲) وهذا كاف فى كون الفعل اختیاريا لان الفعل الاختیارى هو العمل الذى هو مسبوق بالاختیار لا ما هو اختیاره مسبوق بالاختیار . فمع كون الاختیار لیس بالاختیار یكون الفعل مسبوقا بالاختیار ، والقدرة مصدر الفعل من علم ومعنیه ، فملك قدس فى الالواح القضائية والتدریة مع اسما به ای : سطر قدرتك وارادتك و اختیارك اولاتم ملك متبها . فكما ملك حتم ادجرى به القلم واستطر به اللوح فكذا اختیارك حتم لان العلة واحدة ، واما یحقق هذا اختیارك ادلیس هذا الاختیار مما یمكن ان یكون فیک وان لا یكون بل حتم لازم ان یكون . وایسا كما ان الوجود وجودك فالاختیار اختیارك . وان تنف عن نفسك الاختیار فانك وجودك وانبتك عنك والا ، فمن الصفات واللوازم والآثار واثبات الموصوف والمعلوم شیء غریب وجودك دنی لا یقاس به ذنیه .

گر خیر ایم کسی ای عشق چنان کن باری که نباید دگرم منت تعمیر کشید
- من قد -

الكثيرة . والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرة مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول ؛ فقال في المباحث المشرقية : «واعلم المكشئى حققت علمتان النكتة في مسألة التدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد ، وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان و الجوار استحال ان يسدد عنه الفعل الا بسبب آخر ، فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية البارئ لما استحال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل ، واما فاعلية المبدف لما استحال ان يكون وجوبها لذات المبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استادها الى ذات الله ، وحينئذ فيكون فعل المبد بقضاء الله وقدره فان قيل ، اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب . وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا ، والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ، ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع ، فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكانعلم بهديهة العقل كوفنا قسادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب : اما الامر والنهي (١) فوقوعهما ايضا من القضاء والقدر ، واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الردية كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية ، وكذلك القول في جانب الثواب ، واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة ، والمعلول لا ينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون :

(١) الاولى ان يقال : الامر والنهي انما هما التحصيل هذا النظر حالا ومقاما ، لامقالات فقط ، وميانا وحقا . لا يباناً فحسب . كما ان احد الديالتركة ، والجواب الاخر ان افعال العباد وان كانت بقدر قافه (تمالي) فهي بقدرتهم ايضا كما مر ، وسيقول عند قوله واما حديث القدرة ، فلا يلزم توجيه الامر والنهي الى غير القادر . من قدم .

انه يجب على الله اعطاء الثواب (١) والعوض للالام في الآخرة ، والاحلال بالواجب بدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدى الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له ، فعلم ان كون الفعل واجباً بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدوراً ، انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اورده في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة ما ذكره في كتاب «المحصل» من قوله «مسئلة : الارادات تنتهى الى ارادة ضرورة دعماً للسلسل» وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره ، فقال الناقد المحقق : «اقول : قبل استناد الكل الى قضاء الله ، اما ان يكون بلاثوسط في الابدان للشيء او يكون بنوسط ، والاول لا يقتضى انتهاء الارادات الى ارادته ، والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الابدان بنوسط القدرة والارادة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلاثوسط او بنوسط شيء آخر ، فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعاً لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الابقامة البرهان على ان لا مؤثر في الوجود الا الله ، انتهى

اقول : الفرق متحقق بين قولنا : «لا موجود الا الحق مؤثر في دعة قريبة لا يباده بلاثوسط» وبين قولنا : «لا مؤثر فيه الا الله» (٢) والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى في الفصل السابق ان حيثية نسبة الفعل الى الصدى هي حيثية نسبة الى الرب ، وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب .

وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة (وهي توحيد الافعال) من مظالم المسائل الالهية ، ولم ينس احد من الحكماء وغيرهم . مع ادعاء اكثر الحكماء . بل كلهم .

(١) لا ينحب عليك ان نعنا الواجب بمعنى ما ينم تاركه ، والواجب الذى ينمى كونه مقدوراً ما يقابل الممكن والممتنع ، واين هذا من ذلك ؟ - س قد .

(٢) لا هذا لا يأتى عن التوسط ولا من كون حيثيتى النسبتين متفائرتين معاً

الاول - س قد .

لذلك كما نقله « العلامة الطوسي » في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق - الاكمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسألة توحيد الذات ، واني ذلك لاحد من عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ١٩

ومعناها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب و علل منسوبة الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد (١) فكان العبد ملجئاً مضطراً فسي ارادته الحاتة اليها العشيبة الواحيبة الالهية «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فالامان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والالترتب الارادات متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بارادته (٢) لا ما يكون ارادته بارادته ، والالزم ان لا يكون ارادته عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدعنه الفعل والافلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم ، و كوجود الوجود ، ولزوم اللزوم من الامور صحيحة الانتزاع ، و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد ، لكن يتقطع السلسلة باقطاع الاعتبار من الذاهن العارض لعدم التوقف العلي (٣) هناك في الخارج .

واما ما ذكره في الجواب سيدنا المفخم واستادنا الاكرم (دامت له العالي) من

(١) تبير عجيب افترض كون ارادة لم يهردها الانسان ارادة اسانية غير معقول، لكن مراد المستشكل بهذه التسمية قطع رابطة الانسان والارادة ، وبالسلسلة رابطة العلية والمعلولة واستاد وقوع الافعال بعد فراغها الى عاداته - ط مدظله .

(٢) قد عرفت سابقا ان الفاعل المجبر أيضا لا يخلو فعله عن ارادة ، فالاولى في اليان وسع الاختيار موضع الارادة - ط مدظله .

(٣) هنا هو الفارق بين ما ذكره (فقه) بقوله له ان لاحد ، الخويين ما ذكره السيد (فقه) ، فانه حكم بان الارادة بالارادة المتقدمة بالذات وممكنا في لحاظ التفصيل وان امتناع التقدم والتأخر بالذات انما هو في المتصلات من فقه .

قوله بهذا الشك معالم يلغى عن أحد من السابقين واللاحقين شيء في دفاعه ، والوجه في ذلك انه اذا انماقت العقل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فضلاً ويعتقد فيه خيراً مما يبعث له تشوق اليه لامعالة ، فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصيب اجتماعهم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز المضلات والأعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه و كان هو الملتفت اليه بالذات كانت هي شوقاً اليه وارادة له ، واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملتفت اليه نفساً لافى الفعل كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة ، وكذلك الامر في ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات و يلاحظها على التفصيل ، فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة و هي بأسرها مضممة في تلك الحالة الشوقية الارادية . والترتيب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة اجمالية بهيئتها الوحدانية ، فان ذلك انما يمنع في الكمية الاتصالية والهوية الامتدادية لا غير فلذلك بان ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها و ابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان .

فأقول فيه اولاً : ان التحليل العقلي للشيء - الموجب بحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشيء - انما يجري في امور لها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر و جهة واحدة في الواقع كاجزاء الحدمن الجنس والفصل في المية السطة الوجود كالسواد مثلاً ، فان للعقل ان يعتبر له بحسب مية جزء حسياً كاللونية ، و جزء فصلياً كالتاجنية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقديمها في طرف التحليل على المية المحدودة بها ثم بتقديم فصله على جنسهم ان الكل موجود بوجود واحد ، واما في غيرها فالحكم بتعدد و توصيله الى ما يجري مجرى الاجزاء له ليس الاما يخترعه العقل من غير حالة ياعته اياه بحسب الامر في نفسه .

واما ثانياً : فيلزم عند التحليل والتفصيل لها وبحسبها اجتماع المثلين بل الامثال

في موضوع واحد ، وهو مستمع ادلائها في المية ولا في اللوازم ولا في العوارض
المفارقة ولا في الموضوع . و ايضاً قد تقرر ان افراد مية واحدة لا يكون بعضها
علة لبعض ، (١) ادلائها في بعض في ذاتها .

واما ثالثاً فان لنا ان نأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها . ونطلب
أن علتها اي شيء هي ، فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجاً و داخلاً
بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات ، و ذلك محال ، و ان كان شيئاً
آخر لزم الجبر في الارادة وهذا هو الحق ، فليعمل عليه في دفع الاشكال كما مر .

فما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقاً ويزيداً كبدأ ما قاله المعلم (ابو نصر الفارابي) في
«الفصوص» فان علن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف من اختياره
هل هو حادث فيه بعد عالم يكن او غير حادث ؟ فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه
ذلك الاختيار منذ اول وجوده ولزم ان يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه
لزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره ، وان كان حادثاً . ولكل حادث محدث .
فيكون اختياره من سبب اقتضاء ومحدث احده فاما ان يكون هو او غيره . فان كان
هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون
وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبوراً على ذلك الاختيار من غيره . وينتهي
الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره ، فينتهي الى الاختيار الازلي الذي
اوجب الكل على ما هو عليه ، فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من
الرأس ، فين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبثقة عن الارادة
الازلية ، انتهى بالعاقبة .

وقال الشيخ الرئيس في الفن الثالث من طبيعيات «الشفاء» : « وجميع

(١) هذا الرامي بناء على امالة الباهية كما هو منسوب اليه (قده) او برهاني في
المتواحي والاعتنا في الحقيقة ارادة واحدة بالشخص واما على منسوب المصنف (قده) من امالة
الوجود والوجود حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك مرتبة منها علة ومرتبة منها مطول بل جازعته
كون افراد نوع واحد بعضها مجرداً وبعضها مادياً - من قده .

الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات و الارادات فسانها لامجاله امور تحدث بعد مالم تكن ، ولكل حادث بعد مالم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحر كقوم من الحركات الى الحركة المستديرة ، فقد فرغ من ايضاح هذا ، فاختياراتنا أيضاً تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه ، ويكون هذا هو التقدير الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهي (١) الواحد المستعلي على الكل الذي منه ينشعب المعدادات ، انتهى كلامه .

وقال في اول العاشرة من الهيات الشفاء: «ان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك و الارادات التي لنا كائنة بعد مالم يكن ، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة ، فكل ارادة لنا فلم اعطو علة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية ، والارضية تنهي الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فاذا حلكت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها

(١) اي . باعتبار الصور الموجودة فيه ، لان العقل محل القضاء كما ان النفس المنطقية محل القصد ، وقد يطلق القضاء على نفس العقل ايضاً ، ويمكن ان يكون مراد الشيخ ، النقل الاول ، والادلة اضافة فهكون القضاء نفس الصور المنطية المقدسة ، ويمكن ان يكون المراد التمثل النهائي مجازاً ، والنهاية هي الصور المرئسة في الفئات عندهم بل يمكن ان يكون المراد العقل البسيط العلم الكمال الاجمالي ، ولكن اطلق تعويضاً ايضاً ، ولعل كنت دأيت اطلاق القضاء الاجمالي على هذه المرتبة من العلم في كلام السيد المحقق والعمامة (قدم) برقمه .

(٢) كمصادفة الحبر الذي يوصف طريقه رأس زيد الذي تحركه ارادته الى مهبط الحبر اتفاقاً فيقع ، وكحدوث امر اتفاق من تحريك طبعين او ارادتين ، ثم ان الاتفاق قد حقق انه بالنظر الجليل ، و اما بالنظر الى الاسباب المترتبة الى المبدء وفي النظام الكلي فليس الا الضرورة والضرورة ، كما ان الامكان الذي يكون الاتفاق ظاهراً له انما هو بالنظر الى الماهية من جهة هي ، واما بالنظر الى الوجود وهما فليس الا الوجوب ، ثم ان والشيخ لم يتعرض للمبادئ التفسيرية لان التفسير ايضاً اما طبع ولما ارادة . رحمه .

منزل من عند الله ، والقضاء من الله هو الوضع (١) الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج كانه موجب (٢) اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ، انتهى كلامه .

ومنها ان الكل اذا كان بعلم الله و ارادته و قضائه كان كل جزء من اجزاء النظام و كل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة ، حتم الثبوت في علمه مجزوماً به في قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه في قوله: فما ترددت في شيء انا فاعله كترددى في قبض روح عبدى المؤمن ، وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احد من العلماء بشيء يشيع ويغنى في هذا المقام الا ان استاذنا (دام ظله العالى) ذكر وجهاً قريباً : وان التردد في امر يكون بسبب تعارض الداعى المرحج في الطرفين فاطلق المسبب هناك واريد السبب ، ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشر من حيث مسائته ، وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفي الخيرية بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة و الشرية بالعرض و بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد ، اذ الخيرية يدهو الى فعل الفعل والشرية الى تركه ، هي ذلك (انساق الى تردد متافان المضى : ما وجدت شرية في شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة في افاعيلى مثل شرية مسائلة عبدى المؤمن من جهة الموت و هو من الخيرات الواجبة في الحكمة البالغة الالهية) انتهى .

(١) المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوي لان الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعة فيه ، والبساطة من وجهين : أحدهما من جهة الوجود الواحد البسيط ، اذ الكل كانت موجودة بوجود واحد ، وثانيهما من جهة ان كل واحدة من الصور موجودة هناك صرفاً بسيطاً غير مخلوطة بالكثرات كما في الصور التعددية . من قد .

(٢) بفتح الجيم ، وانما اراد لفظة كانه لان اجتماع امرائى . واما الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فان وجودها واحد فالاجتماع الذى هناك كأنه اجتماع الاجتماع الذى في الصور التعددية من العكس العكس والمكان الخامس والزمان الخامس وغيرها . من قد .

القول : بما ذكره لم يدفع به الاشكال ' بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اشت في نفس الفعل تعارضاً بين طرفي وجوده وعدمه وحائبي ايجاده وتركه بحسب الداعي ، فبيها ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجع وان ترجح - والله عالم - بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه ، فلا تردد اذا الحكم برجحانه وقع على القطع ' وكان صدوره حتماً مقتضياً ، و الذي منح لهذا الرأى المسكين ان وجود هذا الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى ' لما مر به من تجدد الطبيعة الجوهرية ' و كل امر متددى هو الوجود يكون كل جزء من اجزائه لمفروسة مسبوقة بإمكان استعدادى سابق على تحققه ، وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه ، اذا الامكان ذاتياً كان او استعدادياً - معناه لضرورة الطرفين المساوق لتساويهما - بحسب نفس مرتبة المية السابقة على وجودها سبقاً ذاتياً من جهة المية كما في الامكان الذاتى او بواسطة وجود امر فى مادة الشيء سابقاً عليه بحسب الرمان ، فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود (كالعركة عند الجمهور و الطبيعة الحسائية عندنا) امكان للجزء اللاحق به منها ، فاجزائه كلها امكانات وقوى ' لانه ضعيف الوجود يتعابك الوجود والعدم فى هذا النحو من لكون ، و هو مع ذلك واجب الفعلية والحصول عن السبب المقتضى لعموله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفضلته فعلية القوة.

اذا تقرر هذا فنقول : لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة فى هذا العالم من مراتب علمه التنصلى فى علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد فى العلم وبما هو معلوم امكان للوجود ، ثم ان النفوس الانسانية - سيما نفس المؤمن - يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعاً واعداداً لكونها ذاتاً كوان واسعة كثيرة فى الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية و الاطوار التى بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس و عالم البقاء والثبات بقوة الهية قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها ، حاذبة بنحو ادماها واعوانها للطبايع والصور عن موادها ، فكما يتزح العقل بقوته الفكرية صودة شىء

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية ، فهكذا شأن ملك الموت ، وهو ملك مقرب الي في نزاع الارواح والنفوس ، وشأن أعوانه وسدنته في حذب الطبايع والصور ، وهذه الاستعالات والنكونات (١) كما انها تقع في عالم المواد الكونية كذلك تقع في عالم النفوس المنطبعة السماوية التي هي كتاب المحو والاثبات ، لان كل ما يثبت من ارقام الصور الملوية الجزئية في الواح تلك النفوس فهي قابلة للمحو غير محفوظة عن التسخ والتبديل كما ان الكتاب لقوله (تعالى) «يذهب الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» وهو الامام المين واللوح المحفوظ عن المحو والتغير ، وفيه جميع الاشياء المتخالفة لذوات في الخارج ، المتضادة الصور في الكون على وجه عقلي نوراني مقدس عن التخالف والتضاد كما قال (تعالى) «ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» فظهر ان هذه التفسيرات والتجديدات والموارد والتقايس بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبايع الكونية لا تندرج في ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفي اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان ، والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد ، والقضاء المبرم الحتم الذي لا يدل ولا يغير ولا يكثر ، لانها واقعة في مراتب تنزلات العلم والارادة ، قال «الشيخ ابو نصر» في رسالة الفصوص: «ان هذا الى الاحدية تندرج الى الابدية ، واذا مثلت عنها فهي قريب انزلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحاً جرى القلم على اللوح بالخلق» وقال ايضاً : «علمه الاول لذاته لا ينقسم وعنه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكسب الكثرة في ذاته ، بل بعد ذاته ، و ما تسقط من ورقة الا يعلمها» من هناك يجري القلم في اللوح جرياً متناهيّاً الى القيمة ، وقال ايضاً : «لحظت الاحدية (٢) نفسها فلحظت القدرة علزم العلم الثاني

(١) لما أسقط بعضهم هذه الوجودات المسماة عند البعض الآخر بسجل الوجود عن

مراتب العلم (وكلمات المصنف (قد (ايضاً مختلفه في ذلك) ترقى و تم البيان في لوح القدرة - منقده .

(٢) يعني علم الاحدية ذاتها والام لحظت الاخبار ثانياً ولحظت الاخبار هو سورها المرتسمه -

المشتغل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحدة (١) حيث يفتى السدرة ما يفتى ، وسيزيدك ايضا حافا نسمع .

الفصل (١٣)

في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما اليه كما ورد
في الكتاب والسنة ، وكذا القول بالبداء حسبما نقل من المتأخرين
المعصومين (ع) وصحت الرواية فيه عنهم ، وما نيط بذلك
من استجابة الدعوات وانجاة الطهوفين مقاربة
لاقتراحهم من غير مصادقة اسباب طبيعية

اعلم ان للالهية مراتب (٢) وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالي ، وكأنا قد بينا
طرفاً من هذا المقصد في بعض المراحل الماضية في السفر الاول . فنقول : ان شئنا
طبقات السموات عباداً ملكوتين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين ،
وهم عالم الامر لمبرى عن التحدد والتغير ، وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم
دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعة له (سبحانه) و بامرهم يفعلون ما
يفعلون ، ولا يعصون الله في شيء من افعالهم ، و اراداتهم ، و خطرات او هيامهم ، و

في ذاته (تعالى) عندهم . ولما كان علمه فعلياً وهو فاعلاً بالنهاية كان علمه فعلة فبرهنة بالتدريج
قوله : «فلزم العلم الثاني» بيان لقوله : «فلم يزل العلم» ويمكن كون «الفناء» فيه للتنقيب
بحمل الفناء على التدريج على الصور المرتسمة في مرتبة العلم الاول الكمال الاجمالي من قده .
(١) اعني مقامين الاول تكثر العلم الاول بشاره الى العلم الثاني والثاني تكثرهما في العلم
يتنزه الى النقوش اللوحية كما ان الحروف المتكررة في القرائيس كانت واحدة في حدى راس
القلم الذي من القصب والسدرة ايها بتأويلاتها النفس الكلية . وبعضها الصور المرتسمة
وبعضها البرزخية الكبرى التي هي مرتبة الاسماء والصفات عند المرقاء من قده .

(٢) اي المناطية مراتب . ويمكن ان يكون قوله وللأسماء الحسنى مظاهر ، مطلقاً تفسيرها
على الاول ، لان الاسماء الحسنى عند المرقاء كاديباب الانواع ضد الاشرافيين ، والانواع كلها
مرهوبات الاسماء - من قده .

شهوات قلوبهم ، ودواعي قوسهم ، و كل من كان كذلك كان فعله فعل الحق ، و قوله قول الصدق ، اذ لا داعية في نفسه تخالف داعي الحق ، بل يستهلك ارادته في ارادة الحق ، ومشيته في مشية الحق ، ومثال طاعتهم لله (سبحانه) و لامره مثال طاعة الحواس فينا للنفس حيث لا تستطيع خلافاً لها فيما شاعت النفس ولا حاجة في طاعتها للنفس الى امر ونهي او ترغيب و تزجر ، بل كلما همت الناطقة بامر معصوم امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة ، مع ان هذه الحواس واقعة في عالم آخر غير عالم الجوهر العقلي منا ، لانها نازلة فيه في الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة في ملكوت السموات لله (سبحانه) ، لانهم المطيعون بذااتهم لامره ، المستمعون باسماءهم الباطنة لوجيه ، المستشعرون بقلوبهم النورية لطمته ، الواليون في ملاحظة حماله وحلاله ، وحيث انهم لا يستطيعون خلافاً ولا تمرداً ولا يعصون الا ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون » يأثمرون بامرهم وينهون بنهي » بل يفعلون حسبما يفعله ، و يتركون حسبما يتركه ، فهؤلاء العباد المكرمون ، يكون حر كاتهم و سكناتهم تدبراتهم وتصوراتهم كلها بالحق ومن الحق ، فهذا اصل .

واعلم ايضاً أن الشيء كما يحدث في القابل من جهة اسباب قابلة ، و مباد خارجية ، و اوضاع جسمانية كما تحدث السخونة في جسم قابل من مصادفة مسخن خارجي كالنار مثلاً ، كذلك قد تحدث فيه لامن استعداد مادي وجهات قابلة ، بل من سبب فاعلي و امر علوي ومبدء باطني كما تحدث السخونة في بدن الانسان من جهة نفسه عند تصورها لامر هائل او انبعاث ارادة غضب منها ، فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حصول مسخن خارجي ، و كما يحدث برودة في اعضاء البدن ليس سببها امر طبيعي ولا قسراً خارجياً ، بل من جهة خوف ونحوه في النفس ، وكذلك تخيل الامر الشهواني يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعي واسباب معدة طبيعية ، فهكذا حال مادة العالم وبدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة له في وقوع الامور النادرة منها وجريانها في هذا العالم ، لاعلى المجرى الطبيعي ، ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها ، بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها

مناسبة لاضدادها ، و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع ، وهذا اصل ايضاً .
 اذا قرر هذان الاصلان فمقول : ان كل كتابة تكون في اللوح السماوية و
 الصحائف القدية فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قصائه السابق المكتوب بالقلم
 الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات . وهذه الصحائف السماوية والالواح القدية
 (اعني قلوب الملائكة العمالقة ونفوس المديرات العلوية) كلها كتاب المحو والاثبات ، و
 يحوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها (اي طبائعها (١) ونفوسها) ان تروى وتبدل ،
 لان مرتبتها الاتي ذلك . كما بينا في مباحث حدوث العالم وتجدد الطبائع والنفوس وسائر
 القوى المتعلقة بالأجرام . والذي فيه يستحيل التغير والتبدل لما هو ذات الله وصفاته الحقيقية
 وعالم امره وقصائه السابق وعلمه الازلي ، فمن هذه الالواح القدية واقلهاها لكتابة
 والناقشة لصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله «ما ترددت على شيء أنا فاعله» الحديث
 وبالابتلاء كما في قوله (تعالى) «وبلونا لهم بالحصنات والسيئات» وقوله : «ولم
 نخبركم» وقوله (تعالى) : «حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين» و الملك
 الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الأرقام الالهية القدية مثلك كريم كما قال (تعالى)
 «كروا ما كاتبين» والله (تعالى) هو المعلى عليه على وجه يليق بجلاله البراءة عن التعبير
 والحدوث ، ولولم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور
 الارادية وتجدد الارقام العلية و نسخ الكتب السماوية لكات الامور كلها حتماً
 مقضياً (٢) و كان الفيض الالهي مقصوداً على عدد معين غير متجاوز من حدود الابداع

(١) تفسير الصور بالطبائع مجاز ، فان العدد المنوي هو مقام الخيال والقلب المعنوي
 هو الطيمة المدركة للكلبات والجرثبات قال (تعالى) «ألم نشرح لك سعدك» والصدر المشرح
 هو الخيال المنور الذي صور دقائق العقائق المنبثقة من عالم الوحدة .

والصدر الضيق هو الخيال الضيق الذي لا يتسع للكثرة المنبثقة من عالم الكثرة والمواد منقصة .

(٢) ادلم يكن حينئذ هذا الموجودات السائلة والسلطة المرضية ، وكانت الامور منحصرة
 في الابداعات الثابتات من الجواهر المخدرة في السلطة الطولية ، ولهذا قال بعض الدافين
 عن تمامية العالم الصادر من الله العظيم الحكم ايجاد عالم النقص فيه . - منقده .

فما حدث حادث في العالم، ولا تكون كائن، وكان قد انسد طريق الاهتداء للمساكين من المنزل الأدنى الى الأعلى ولا الاستارة بنور القرب من الحق الأول بعد الانظلام بظلمة البعد منه .

وبالجملة قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بأمرادها وآحادها و الأصول البرهانية مما يبطل هذار العناية الالهية تأياد فظهر ان التحدد في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة (وهم الكرام الكاتبون) سائق غير ممنوع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي (عليهما الصلوات والسلام) وقرء فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فلهان يخبر بما رآه بعين قلبهما سمع بادن قلبه من سرير اقلام اولئك الكرام ، فاذا اخبر به للناس كان قوله حقاً وصدقاً ، لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لاعن شهود كشفى يقيني بل بتجربة او ظن و نحو ذلك ، ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راي في تلك الاوضاع غير ما رآه اولاً وغير ما سبته الصور السابقة (١) والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية

(١) هنا بطايره مفكك على مدحج اكثر الحكماء ، فانما الملك حتى جسمه لا يحدد حال فيه الا الاوضاع ، فالصور المنقوشة في نصوصها كيف تزول وتحدث فيها صور اخرى؟ وكذا ما قال لا يمكن العلم به لاحد لانه مما استأثره الله لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبها لانه ليس في الاسباب الالهية ايضاً موانع تعدده ، فالاولى ان يقال : لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها مألولة بحركاتها وادعائها وجميع ما يقع عنها حتى التغيرات والارادات كما مرتقلا عن الفعيج من لوازم حركاتها وادعائها - والملم باللمة و المزوم ملة للعلم بالمعول واللازم . فمتدعا خوابط كلية من مبادئها وقوانين احصيت في العالم العقلي هي انه كلما كان كذا من الحركات والاضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون . ثم اذا كانت النفس الكلية الفلكية منتظمة بها و تعيل النفس المنظمة الفلكية الوصول الى كل نقطة لها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات ، اي لكن كان كذا فيكون كذا ، نفس النبي والولي (عليهما السلام) اذا اتصلت بها علمت بالحوادث المتعاضدة صورها فيها ، ولكن في بعض الاحيان لا تشاهد الا بعض الصور و بعض لوازم بعض الاوضاع ولا تشاهد بعضها آخر مما يمانعه ، لان الاحاطة التامة بلوازم جميع الحركات والاضاع للسيارات والثابتات ليست الا للام الفهوب ، ولا يمكن -

والسقية . بل مخالفاً لسوابق الصور والاسباب السماوية والارضية فيقال لمثل هذا الامر : النسخ والبداء وما شبيهما ، ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسعلية الا من جهة الله المختصة به لانه مما ستأثرو . لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجهه ، ولا في الصور الاداكية و النفوش اللوحية ما يتدبره من قبل ، و لاجل ذلك ورد في احاديث اصحابنا الامامين عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله علم من علم مكنون خزون (١) لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فتحن نعلمه ، وعن ابي جعفر عليه السلام انه قال : « العلم علمان ، فاعلم عند الله مظهر ون لم يتطلع عليه احد من خلقه ، وعلم علمه ملائكته ورسله ، فسا علمه ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكتب نفسه ولا ملائكته ولا رسله . وعلم عنده مظهر ون يقدم منهما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويستمنع منه ما يشاء » .

قال الشيخ في كتابه المبدء والمعاد في فصل من المقالة الثانية معقود في مبدء التدبير للمكائن الارضية والانواع غير المحفوظة بهذه العبارة : « فمعلوم أن العناية بها ليست عن الاول ولا عن العقول المبريئة ، فيجب ان يكون لمبدء بعدها ، و هو اما نفس منبثة متعلقة بعالم الكون والفساد اما نفس سماوية (٢) وشبه ان يكون

واللهربما هو بغير . و معارجههم اثناء متفاوتة بل معاريج واحد منهم متفاوتة فمن ذلك النسخ والبداء وهو ما وعلى هذا جعل كلام المصنف (قدم) وفيه احوال واختلاف فيرمحل من قدم .

(١) الى قوله : « فمن علمه » فالاول هو الاحاطة بالجزئيات جميعا وبتحقق مقتضياتها دفع موافقها ومعارضاتها طرأ ، والثاني هو العلم بالكليات المتشعبة وبعض الجزئيات ، ولا ينافي هذا انه لا يعلم الغيب الا هو ، لان هذا انما يحول اشتقوتوه بما لم يشاء الغيب من قدم .

(٢) ان كان مراد بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وما هو متعلق بجميعها فالمحموع ليس موجودا عليه و لا نفس لها وراء النفوس الجبرية ، وان كان المراد ما هو كنف النفوس روح الارواح فهو المثل الفعال وواف من وراءهم محيط عظم يمكن نفسا ، وان كان المراد بها النفس المتعلقة بهرم فيرم من غير قوعير كائن وما يد - كما قال بعضهم في تسحيح الامداد الجسماني - فلي .

رأى الأكثر (١) انه نفس متولدة عن المعقول والانس السماوية وخصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل وانهم دبر لما تحت فلك القمر بمعاوضة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعّال و يجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركاً للحزنيات ، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تغيل وتغنس الحوادث احسأاً يليق بها ، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذي يكون له والطريق الذي يؤدي اليه ، فحيث يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة في تلك المادة ، ويقال ان النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه

تقدير صحت هذا العالم في فناء عنها بنفس الموت والطلب (١) على طريقة المروء ، بل بالنفوس القدسية النبوية والولوية التي لم تعمل الارض عنها طرفة عين ، ولولاها لما خلت الارض باهلها ، ولهاذا العالم ، على انها ايضاً لابد ان تشمل في علومها وافعالها بالنفس السماوية و كون مبدء التدبير نفساً سماوية ايضاً - ونفس النبي والولي ولاسيما نفس خاتم الانبياء و الاولياء (ص) منسلة بها كما مر من المصنف (قده) ايضاً وان كان لوجه الا ان لهم (ع) مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينهي ان يشمل النفس السماوية بباطن ذواتهم ولاسيما صاحب مقام دلي مع الله و اوصيائه الهادين الذين ورد فيهم : هم مكنت المواكين و محركت المتحركات .

ولعل مراده بالنفس : المنطقة بمالم الكون والفساد هذه النفوس القدسية النبوية والولوية المنطقة اولاً بآبدان انفسهم (ع) ، ولكن لبت شري ما العاقي على الاداء بهذه المباداة وهل يحرك اللسان بالاداء بما امر حجاب الاداء بل ينجلي بجلي اسمائهم ويحلو بفهم اوصالهم من قده .

(١) من منفرعات النفس المنطقة بمالم الكون والفساد ، وليس قولاً ثالثاً ، وترجيح والمعبر ، هو القول الثاني اعني كونه نفساً سماوية ، وحيث التفات المالى حتى وجهه ، وأما عند المصنف (قده) فوجه ان النفس السماوية ليست عالية من كل وجه ، والنفس وان كانت سماوية يجوز عليها الانفعال من بعض الارضيات - من قده .

(١) القلوب (على ما عرفوه) هو الواحد الذي هو موضع ظلاله في كل زمان اعطاء الظلم الاعلم من لدنه ، وهو سرى في الكون واعيان الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ، و بيده قبض الفيض الاعظم ، و يسمى غوثاً حين النجاة الملهوف اليه ، ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثاً - اد .

ان يكون ذلك حقاً فإنه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل (١) ، وكذلك يجوز ان يشاهد به لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم ، يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النفس و الشريعة و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل ، فان عاين مثل هذا الجوهر يجب ان تكون بكل نفس وشرء يدخل في هذا العالم واجزائه ليتبع تلك العناية عاين يلها من الخير و النظام فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء ، فان كان دعاء لا يستجاب اشرء لا يدفع فهناك شرء لا تطلع عليه ، وعسى العناية لا توجه ، ومعنى العناية ما اوضحناه .

وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة : دولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يشعه الصور المادية في المادة ، فلا يبعد ان يهلك به شرير او ينحسر به خير او يحدث تار او زلزلة او سبب من الاسباب غير المعتادة ، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر ، فيجود ان يبرد حارها ، ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث امور لاهن اسباب طبيعية ماضية ، بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي الحادث ، كما أن اصنافاً من الحيوان او النبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لاعلى سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها ، بل على سبيل التوالد ، ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم تكن في مبادئها ، و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ، ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فيها مواد وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفناه ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب : فوسمعت أن طيباً حضرة مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان أهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ، ولا يدخلها من الذكور داخل ، وانما يتولى الخدمة بعض الحوارى فبينما جارية تقدم الخوان وتضعه ادقوستها ربيع وضفتها الاتصاب وكانت خطيبة عند

الملك ، فقال للطبيب : عالجهافي الحال على كل حال ، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفى بلامهلة ، ففزع الى التدبير التفساني وامران يكشف شعرها فما اغنى ، ثم امران يكشف بطنها فماتت ، ثم امران يكشف عورتها ، فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت فيها حرارة قوية انت على الريح العاذنه تحليل افار عجت مستقيمة سليمة . (انتهت عباراته بالماخذ) .

(الفصل ١٤)

في استيفاف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي و دفع الاشكال المورد فيها

اما استيفاف بصيرتك استناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتيب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعقله وجود الداعي ودعاؤه ، فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود ربه مثلاً ، وعلمه وقدرته وارادته واختياره ، فكذلك الدعاء والطلب من الله والالحاح والتضرع من جملة اسباب الاجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته ، وان الدعاء بما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتين ، كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفسي في عالم السموات متأثر ومؤثر في عالم الارض بنسخين بارد ، وتبريد حار ، وتحريك ساكن ، وتسكين متحرك ، وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة له من اشعة الجواهر العقلية ، متفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من طرق الافات والماهات لولم يجبر بما يؤدي الى الخير والصلاح ، فيحدث في ذاته وعقله المتفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحمل الخير ، فذلك الجوهر - كما مر - ليس عفاً فعلاً محضاً حتى لا يؤثر فيه شيء ، ولا متفعلاً محضاً حتى لا يؤثر في شيء ولو بامداد واعانة مما فوقه ، بل فاعل فيما دونه بوجه ، ومتفعل ايضاً مما دونه بوجه ، فلا يبعد ان يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله ، ويقضى حاجاتهم ، وينجح طلباتهم ، وقد اشرنا سابقاً الى أن الذي يمنع

عليه التغير والافعال من كل وجه هو عالم الامر الكلي العقلي ، وكذا الذي ثبت و تحقق عند القوم أن العالي لا يلتفت الى السافل انما يراد به العالي من كل وجه ، او العالي من جهة علوه واما الجوهر التساني - وان كان من السماويات - فيمكن ان يتفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى اصباح طلبتها واجابة دعواتها ، وهذا لا يتنافى كونه عالياً عليها من جهة اوجهات اخر فما ورد في كلام «الشيخ» في «التعليقات» حيث قال : «وقد يتوهم ان السماويات تفعل عن الارضيات ، وذلك اما ندعوها فتستجيب لنا ، ونحن معلولها وهي علتنا ، والمعلول لا يفعل في العلة البتة ، وانما سبب الدعاء من هناك ايضاً ، لانها تبغش على الدعاء وهما معلولا علتواحدة» . فمنظور فيه كما اشرنا اليه ، فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال .

واما الاشكال بان ما يراد بالدعاء والطلب والسؤال والالحاح لانجاح بيله واعطاء فعله ان كان مما جرى قلم القضاء الارلى بتقدير وجوده و ارتسم لوح القدر الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب ؟ لما يمتنع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى فمن دفع بان الطلب والدعاء (١) ايضاً مما جرى به قلم القضاء ، و انظر به لوح القدر من حيث انهما من الملل والشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر .

(١) وايضاً الطلب والدعاء من اسباب سعادتك من جهة تذكرك الله (تعالى) ولهذا وحى

الى موسى (ع) ان يسئل الله (تعالى) ويطلب منه حتى ملح طامه ونعم ما قبل :

هر چند دعا کنی اجابت نکم زیرا که مرا درین آرزای توست

فلو طلبت الصحة البدنية (مثلاً) في دعائك و لم يتن وطرك لم ير الير الرؤى الذي هو ارحم من اييك الشفيق مسلحتك فيها ، ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة ، حيث انها كمادة سادجة في اول الامر وشيئة الشيء بالمودة ، واي نسبة بين ان يسهر اسماؤه الحسنو صفاته العليا سورة ذاتك وبين ان يسير صور الكائنات الدائرة سورة ذاتك ؟

ده بود آن نه دل که افتد وی
ما وخر باشد و ضیاع و عقار بر شد

وبالجملة فكلما قضى وقد حصل امر من الامور فقد قضى وقد حصل اسبابه
 وشرائطه ، والا فلا اذا اراد الله شيئاً حياً اسبابه ، و من جملة الاسباب لحصول الشيء
 المدعوله دعاء الداعي و تضرعه و استكاثته . بل نسبة الادعية و التضرعات الى
 حصول المطالب و نيل المآرب في الاعيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول
 النتائج و المعلوم في العقول و الادهان ، فثبت ان الادعية و الادكار جدول
 من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقي انهار القدر «قال الشيخ» في تعليقاته :
 وسبب اجابة الدعاء توافي الاسباب معاً للحكمة الالهية وهي ان يتوافي سبب دعاء
 رجل (مثلاً) فيما يدعو به وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن الباري تعالى . فان قيل :
 فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا : لا ،
 لان علمهما واحدة وهو الباري وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما
 جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وعالم يشرب الدواء لم يصح ، فكذلك
 الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء له فلحكمة متوافية معاً على حسب ما قد و
 قضى ، فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب ، فان ابعثنا للدعاء يكون سببه من هناك
 ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعو لاجله وهما معلولا علة
 واحدة وربما يكون احدهما بواسطة الاخر .

وقال ايضاً : «ادالم يستحب الدعاء لذلك الرجل و ان كان يرى أن الغاية التي
 يدعو لاجلها نافعة . فالسبب فيه أن الغاية النافعة انما تكون بحسب نظام الكل لا
 بحسب مراد ذلك الرجل . وربما ، لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا
 يصح استجابة دعائه» .

وقال ايضاً : «والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير
 بها مؤثرة في العناصر فتطاولها العناصر متصرفة على ارادتها (١) ، فيكون ذلك اجابة
 الدعاء . فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك في ابداننا صحيح ، فاما

(١) كيف ؟ و ارادتها سارت منطوية في ارادة الله الصالحة اذ تركت ما تريد لما يريد ، و

يفعل ما يشاء ويعتذر ما يريد . - حقه

ربما تخيلنا شيئاً فيتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال نفوسنا وتخيالاتها.

وقال ايضاً : «وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها ، و قد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التي تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية ، وقد يكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيها اذا كانت الغاية التي تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل».

وقال ايضاً : «كل دعاء فانه لا يمنع ان يستجاب ووجه اللامتناهية انه يكون معلوماً للاول وان كان بواسطة الداعي وكلما يكون معلوماً له فانه كان اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانعه ، ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذي يمانعه هو (مثلاً) ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار ، و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوماً له ايضاً من جانب آخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً . فلا يصح ان يكون الدعاء مستجاباً».

وقوله : «من جانب آخر» اي من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحاً كل الدعاء مستجاباً فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد ، فانه لا محالة قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا دل على انه كان معلوماً له (١) وكل ما كان معلوماً له فلا يمنع وجوده .

وقال ايضاً : «الاول هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه ، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فانه عيب الاسباب وهو سبب معلوماته ، فيكون بعض الشيء مقدماً علميته له على بعض ، فيكون بعض الشيء مقدماً علمه له على بعض فيكون بوجه متاعلة لان عرف الاول معلولها ، وبالحقيقة فانه علة كل

(١) ادل الداعي عند قلبه على ان المدعو سيكون ، وكله ايكون فهو معلول علمه (تعالى) و لاسيما ان الداعي الذي يستجاب دعوته ينبغي ان يكون جارماً بوقوع المدعو ، ثم هي هنا مقدمة مطلوبة بدقوله «لا يمنع وجوده» هي ان هذا رجم بالنيب ، لانه ادعاء تطابق علم الداعي لمعلم الحق تعالى ، وليس كذلك ادل علمه يمانعه معلوم آخر كما مر من قبله.

معلوم (١) وسبب لان علم كل شيء ، ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ، ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول ، فهو وان كان سبباً لان عرف العقل الاول ولو ازمه فوجه سار العقل الاول علة لان عرف الاول لوازم ذلك العقل الاول ، و الامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطة يكون الدعاء معلوماً لفيكون الداعي بوجه مناسباً لان عرف الاول دعاؤه ، وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول ، بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي ، انتهى كلامه في التعليقات .

وستعلم من ذي قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالمة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد (٢) في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين : عالم العقول المحضة و الصور العقلية ، و عالم الاجسام الطبيعية و الصور المادية وقد بين « الشيخ » في سائر كتبه (كالشفاء و الاشارات) ان النفوس السماوية ما فوقها عالمة بالجبريات ، وان النصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب ساعية وارضية تتوافي فتتأدى اليها وتوجبها ، و كذلك الامور الطبيعية غير الراحنة الكائنة بعد مالم تكن ، وكذلك القمرينات ، و ان لازدحام هذه الملل (٣) و تصادمها واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية ، فاذا علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وبيئة اجرامها الى الثانويات علمت الثانويات لامحالة ، وأن النصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود

(١) لان جميع الصور المرتبة من مقده ، فانها صنعت ، وايضا ما يصح ، آلات من صنع الله لا يحتاج الى غيره . من قده .

(٢) الاول منطب المشائين ، وهذا منطب الاشراقيين . من قده .

(٣) اي الملل الارضية سلسلة تحت سلسلة الملل الساعية واداملت النفوس الساعية الاوائل اي الملل ساعية كانت او ارضية علمت الثانويات اي المخلوقات اذ العلم بالملل علة للعلم بالمخلوقات . من قده .

واخرى واصح يفرضه الباري الاول ويوجد .

قال : وقد اتضح لك ان لتعوس الاجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية (١) على سبيل ادراك غير عقلي محض ، وأن لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية ، وذلك يمكن بسبب ادراك تفريق اسبابها المعاملة و العاقبة العاصلة من حيث هي اسباب ، وما تنأدى اليه ، وانها دائماً تنتهي الى طبيعة او ارادة موجبة ليست اداة فائرة (٢) غير حادثة ولا جازمة ولا تنتمي الى القصر فان القصر اما قصر عن طبيعة واما قصر عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات اجمع ثم ان الارادات كلها كائنة بعد عالم تكن ، فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة و الانصب الى غير النهاية ، ولا عن طبيعة للمريد والالزمت الارادة مادامت الطبيعة ، بل الارادات تحدث بحدوث عال هي الموجبات ، و الدواعي يستند الى ارضيات و سماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادات ، واما الطبيعة فانها ان كانت راحة فهي اصل ، وان كانت قد حدثت فلا مجال لها تستند الى ادور سماوية و ارضية عرفت جميع هذا وان لازدحام هذه العلل وتصادمها و استمرارها ظاهراً ينجر تحت الحركة السماوية ، فاذا علمت الاوائل و هيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت أن التعوس السماوية و ما فوقها عالمة بالجزئيات و اما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي ، و اما هي فعلى نحو جزئى

(١) ايها القوة المتصرف . ولها ادراك المعاني الجزئية و ادراك الصور الجزئية كما ان لها ادراك المعاني الكلية ايضاً و ادراك القول المجردة ، التي يحصل لها التشبه بها اذ كما ان لها قوما جزئية منطبعة لها غرض كلية ماقلة ، الا ان الكلام حينئذى علمها بالجزئيات من قده .
(٢) اي مجرد شوق وقوله « غير حادثة » اي غير مازمة كما ذكرنا سابقاً ان الشوق يهبط مرماً اولاً و هو توطئ النفس على أحد الامرين بعد سابق التردد و المزم يشتد حتى يصير جزءاً و يزول التردد بالكلية ، ولكن قد لا يتأثر الفصل تمديها يزول المزم و المزم لزدال شرطاً و وجود مانع للتأمل مثلاً بخلاف الارادة الموجبة اذ لا يتخلف الفصل منها ، و هو الجزء الاخير من الملة التامة و سميها المتكلم قسماً . ثم لما حصره الشيخ اسباب الجزئيات في الطبيعة و الارادات مع ان الاسباب التسرية ايضاً شيء . ما حصره بان القاصر ايضاً ارادة او طبع من قده .

كالمباشر (١) او كالمعزى الى المباشر او المشاهد بالحواس ولا محالة انما تعلم ما يكون ، ولا محالة انما تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصول والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هيها اذا كانت ممكنة و لم تكن هناك اسباب سماوية تكون اقوى من تلك التصورات ، و اذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجوداً لاعن سبباً منسباً ولاعن سبباً طبيعياً (٢) في السبب بل (٣) عن تأثير بوجه مآلهذه الامور في الامور السماوية ، وليس هذا بالحقيقة تأثيراً ، بل التأثير لمبادى وجود ذلك الامر من الامور السماوية ، فانها اذا عقلت الاوائل عقلت ذلك الامر ، واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون ، و اذا عقلت ذلك كان ، اذ لا مانع فيه الاعداد علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية ، و اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلاً ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية ، فنلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه ، كما أنها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف . واما مثال الثانى فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط ، بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك ايضاً يقسر المبرد كما يقسر تصورتنا المفضى السبب المبرد فينا ، فيكون العرف فيكون اصناف

(١) مثل المشاعر الظاهرة او كالمعزى الى المباشر، مثل الحس المشترك او المعاهد بالحواس مثل النفس المعاهدة للجبريات بالحواس من قده.

(٢) اي بولاهه فقط، بل من علم وشموله بالممكن، والاسباب الطبيعية السماوية واصحابها، او المقصود هنا انه قد يكون الشيء عن التصورات وعلموها الفعلية لاعن الاسباب الطبيعية كما يصرح به في التفسير من قده.

(٣) كلمة «بل» للترقى لالاسراب والمعلوف عليه لكلمة «بل» كما لكلمة «لا» في قوله ولاعن سبب محقق، لوضوحه «اي» موجودا عن التصورات لامر كذا، و اسما عن تأثير مآلهذه المعصوات بل من كذا، والمراد ان الاسباب القاطلة الكونية باستعداداتها واستعداداتها مدخلة في التكوينات لكون التأثير العيني للعلويات كما من التطبيقات من قده.

هذا القسم احالات لا اموراً طبيعية لو الهامات تتصل بالمستدعى او بغيره او اختلاطاً من ذلك يؤدي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ، ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير الى استدعاء اليان وكل يخضع من فوق . وليس هذا هو منبع التصورات السماوية ، بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يخلق به ، ومن عنده يتبدى كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه ، فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصاً قدام الاستسقاء في امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر وثبوت المكافاة على الحير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته ، وآياته هي وجود حركياته وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب ان يكون لها وجود ، فان لم يوجد فهناك شر لا يدركه اوسبب آخر يعاوقه ، وذلك اولي بالوجود من هذا ، ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المعال .

ثم قال : «واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من اليجاد الذي علمته وتحققته فتأمل حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق ؟ وليس هناك سبب طبيعي ، بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمته ، فكذلك ، فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمته العناية تعلق تلك .

ثم قال : «واعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم اما يكون من هناك ، فان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق ، والطبيعة مبدأها من هناك ، والارادات التي لنا كالمبدأ بعد ما لم تكن ، وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة ، فكل ارادة لنا فلها علة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير نهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية و سماوية ، والارضية تنتهي الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة ، واما الاتفاق فهو حادث من مصاحبات هذه ، فاذا حلت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها منزلة عن عند الله ، والقضاء من الله (سبحانه وتعالى) هو الوضع الاول البسيط ،

والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجزاءات من الامور
السطوة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهى الاول، انتهت بجارته.
اقول: قد تبعا كلمات «الشيخ» وعباراته لما فيها من فوائد جمعة في كيفية
ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بمراداة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير و
الافعال وعن نقيصة الفرض والالتفات الى السواقل وان كان المذكور من كلماته
- لا لا يبنى من التبريد - عليه - والمصنف لم يصرح به - لا لا يبنى من التبريد - عليه - (٢٠٦)

(١) اقول: لعل تعاشيه عن اتصال السماويات عن الارضيات بهما ارباب ، وامام
اتصال السماويات عن شيء في الارضيات فوق السماويات و الارضيات حامل للعلاقة الكبرى
مخلول لاجله الكل لظلم لا يتعاشى به.

(٢) في اطراف ما ذكرناه (رحمهما الله) مما اقتضت بسيرة تجري مجرى التوضيح والتقرير ،
لكن الذي يهمنا هو ان تذكر ان هذه التماسيل مبنية على اصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة ،
واخرى طبيعية مأخوذة من الطبيعيات او الرياضيات على اصول الموضوعة كوجود الافلاك
الكلية والجزئية المتحركة بحركات ارادية دائمة ، وكونها دوات نفوس دراكة ، وانتهاء
التركيبات السلبية الى عناصر ايجابية ، وغير ذلك ، وقد اهدمت اركانها اليوم عن الابحاث
العلمية الحديثة .

والذي ينبغي ان يقال بالبناء على اصولنا المبرهن عليها في هذا الفن - مع النقص من
تلك الامول الموضوعة - في استجابة الدعوات ونوادى الحوادث وما يعاينها من الامور على سبيل
الاحمال ؛ ان من الثابت أن للوجود هوالم ثلاثة كاية مترتبة طولا ، وهي عالم المادة ، والمثال
والمثل المجرد ، والحوادث المادية مطولة للمثال ، وهو مطول للمثل والنفس الداعية اذا
أمنت في دعوتها بالتضرع والسؤال استعنت للاتحاد بمثل حوائجها في عالم المثال ، ثم في العقل
فأثرت في المادة بالتصرف فيها وتبريرها نحو ما تريد وتسأل ، وهو استجابة الدعاء ، وهذا يتلوه
من هذا البيان يمكن توجيه الكراسات وحواري الماديات .

واما البلايا والمصائب العامة (كالجول و الرلازل ونحوها مما يحدث عذابا او نكالا
للنساء) فالوجه فيها أن النظام العام الجارى في الكون نظام واحد مرتبط الاطراف ومتوافق
الاجراء ، وهو مرتبط بالانظمة الخاصة الجبرية الحاكمة في كل نوع نوع ، وذلك يكشف عن نوع -

عن ان يتعمل كل ما في السماويات من شيء مما في الارضيات ، ونحن كثيراً ما حكمي لنا وشاهدنا نزول الفيث و حدوث مثل الزلزلة والخسف وظواهرهما من الرحمت الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب العاجات و امثال ما يحكي عن الانبياء والاولياء (عليهم السلام) مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادئ السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة واقعلا من بعض احوال الساذلين في عالم الارض (١) ، واستماعاً لدعوتهم ، والتفتاً الى اجابتهم ، كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطباً لنوح: ﴿ان اصنع الفلك بأعيننا﴾ (٢) و﴿حيثنا﴾ و﴿لموسى وهرون﴾ عليهما السلام

— من الوحدة بين اجزاء الكون ، فلاستقامة حال كل من الاجزاء ولمادها تأثر في استقامة حال الباقي وفسادها ، ومقتضى طبيعة كل ان تقتضى في مسيرها ما يوافقها وتستقيم بحالها وان يتاوم ما يوجب خلاف ذلك كما ان البدن يهبط تحت نظام تنسب طبيعته وتنظمه نفسه ، واداء فسد حال بعض أعضائه الفعالة اختلفت بذلك أحواله سائر الأعضاء ، فقاومته الطبيعة واحذت في علاجه ، فان ساءت حاله واستقامت فيها ، والا اعطته اوهلكت الطبيعة ، ثم ان السنة الاجتماعية الجارية في النوع الانساني وان كانت قوانين عملية اعتيادية غير حقيقية لكنها تنتهي بالآخر الى الحقيقة ، فالطبيعة الانسانية بنظرها الالهية تقتضى لهذا النوع غاية و سعادة وتهدية الى سنن واحكام تتوسط بينه وبين سعادته وتصلح بالمصلحة حاله ، وهي الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون الماهم من جهة ارتباط طبيعة الانسان وفطرته بسائر اجزاء الكون ، فلنفس السنة الدينية بين الناس شيوع الظلم والمصيبة أثر في سائر اجزاء الكون العام ، فمن الضروري أن تقاوم طبيعة الكل والمثل الحاكمة في سائر الاجزاء بالملاج فان صلح بالاعتبه بالدمار والهلاك او النكال على حسب الاقتضاء والاستعداد ، وينتهي هذا المثل الى مثل مثالية ثم عقلية — طبعه.

(١) انقلت : لا انفعال ، لان علم النفس الكلية يمتد على من جهة علمها اولا بأحوالها التي هي المثل لهذه الكائنات من الدعوات والتضرعات . قلنا : المراد الادراك الذي يمد وقومها المتمثل بالادراك السابق لاسبابها ، وهذا الادراك المقارن شرط ايضاً ، وهذا كادراكك حركتك قبل وقومها ومع وقومها — منقده .

(٢) هي النفوس السماوية ، وروحنا ، تصوراتها — منقده .

«لا تخافا اني معكما اسمع وارى (١)» وللعلم عليه وآله السلام « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » .

«والثاني» ان «الشيخ» لم يذهب الى ان وجودات هذا العالم بحقائقها و مياتها موحودة في عالم اعلى من هذا العالم وجوداً سورياً مجرداً عن المواد وتقائصها و امكاناتها و ضرورها و اعدائها و ظلماتها . بل انكر على الداهيين الى اثبات تلك الصور المفارقة كـ «افلاطن» و «سقراط» ، ومن قبلهما من اساطير العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها (٢) بالبيان المحكمي والحجة البرهانية . فكان عليه ان يحقق الامر (٣) في هذا للمقام و يعلم السرفى ارتباط هذه الامور الكائنة بمافى عالم القدر و مطابقتها اياه ومحاذاتها له تطابق النعل بالنعل وحذو القذ بالقذ ، وكذا القياس في ارتباط مافى عالم القدر لما في عالم القضاء السبب ومحاذاته اياه واتحاده فيه ، ولم يتيسر له ذلك اصلاً لانكاره اتحاد الماقل البسيط بجميع المعقولات ، و ذلوله

(١) صاعليه بالجرميات في مقام النفوس الفلكية ايضاً - سقده .

(٢) لقد تقدم وجه المناقعة فيها ، لكن ذلك لا ينافى اثبات مافى هذا العالم الادنى من الموجودات و آثارها في مافوقها من الموالم من جهة لزوم التطابق في مراتب الوجود ، وفي عالم المثال صور موجودات عالم المادة و آثارها على حسب ما يليق به ، وفي عالم العقل مافى عالم المثال - ط عطفه

(٣) انقول : كيف لم يحقق الامر؟ وهو قائل بوجود الصور الجزئية للاشياء في النفوس المنطبعة الفلكية وبوجود الصور الكلية في العقل ومافوقه .

قلت : نعم ولكن لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الاشياء وما هياتها ولا سيما مع تصريح كثير من المشائين بمرضية الصور وكونها كيفيات . ومن الممتنعات عندهم كون بعض افراد حقيقة واحدة جوهرية وبضها عرضاً وبضها مادياً وبضها مجرداً . كيف ودالشيخ الاشراقي . القائل مكالافسمى الصور اى المثل النورية والمثل المطلقة المستغرغ ومعنى احياء هذا الطريقة . يقول المصنف (تده) عليه : ان لم يعلم من كلامه ان المثل النورية الاطلاوية تعمل في امثال للانواع الطبيعية او امثالات مناسبات اياه كما مر في السفر الاول ، وقد ذكر هذا البحث في كثير من كتبه وحينئذ فكيف يكون حال من ينادى بمرضيته ؟ - سقده .

عن كون البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شيء في الارض ولا في السماء ، ولهذا كان عنده علم الباري بالاشياء عبارة عن اعراض ورسومه كثيرة قائمة بداته ، وكان يعتقد عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضاً قائمة به لكن داته لا يتفعل منها ولا يستكمل بها ، لانها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات ، بل كماله ومجده في ان يصدره عن ، لافي ان يوجد له ، وقد علمت بما في ذلك من التصور والخلل والافول الجود والفضل .

الموقف الخامس

في كونه تعالى حياً

الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك وفعل ، والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس . وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكاني (١) المنبعث عن الشوق ، وهذان الاثران منبعشان عن قوتين مختلفتين : احدهما مدركة ، والاخرى محرركة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس - كالمقلد بعوم - وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك - كالابداع وشبهه - لكان اولي باطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى ثم اذ كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله - من غير تفاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه - لكان ايضاً احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب ، اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب في قوا وجوده الى غيره . والامكان ضرب من العدم - المقابل للوجود - الموت - المقابل للحياة - والدثور المقابل للبقاء ، فالحي الحقيقي لا يكون فيه تركيب قوي وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى الذات والصفة ، فرداني القوة والقعدة ، وان نفس تعقله للاشياء نفس سدورها عنه ، وان معنى واحداً بسيطاً منه عقل

(١) هذا ايضاً بحسب الفلذة ، فان التحريك الودعي والكيفي والكمي وغيرها لها دخل

في الاعمال - ط معطلة .

للكل ومشتاً للكل ، فهو الحق واليق باسم الحياة من جميع الأحياء ، كيف ؟ و هو محيى الأشياء و معطى الوجود و كمال الوجود - كالعلم و القدرة - لكل دى وجود و علم و قدرة .

و اعلم ان الصورة الادراكية - التى تحدث قينا فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية - لو كانت نفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هى بالفعل مدته لماهى صورة له لكان الإدراك فيها بعينه هو القدرة ، فكنا قادرين من حيث انما عالمون و كان معلومنا و مقدورنا ذاتاً واحدة بالاتفاير واختلاف ، ولكن ليس كذلك . بل كثيراً نذكر اشياء ونشتاقها ولا قدرة لنا على تحصيلها ؛ الذى يمكننا تحصيله ايضاً (كالكتابة مثلاً) لا يمكن فى تحصيلها اياه فى العين نفس ادراكنا له ، ولكن يفتر مع ذلك الى ارادة متحددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك وتنمط منها معاً القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاصاب والالات العضوية . ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية . ثم تحرك المادة الموضوعة لصناعتنا كالقرطاس اذ اللوح فى هذا المثال ، فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة ولا ارادة ، بل كان القدرة قينا عند المبدء المحرك ، بل وليست الارادة ايضاً قدرة ولا القدرة ايضاً فعلاً ، بل امكان فعل و قوة تحصيل ، و تلك الصورة محركة للشوق والارادة وهما محركان للقدرة ، وهى محركة للآلة المحركة للقابل المتحرك فتكون محركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك وكل من هذه المحركات ايضاً لا يحرك غيره الاو يتحرك بعينه لكون الجميع مشوباً بالتصور والقيسة والدم ، ولو فرض واحد منها تاماً قوياً فى باب لاكتفى عن غيره فى باب الفعل والايجاد ، فالتصور الادراكى (مثلاً) لو كان شديد الوجود قوى الحصول لكان بعينه مرجحاً وداعياً للفعل وموجباً لافاضته فى العين ، وكان بعينه ارادة و قدرة ، وقد سبق القول بان علمه بالنظام الاتم هو بعينه الارادة التى له ، وتحقق ايضاً أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدء الكل لامتأخوذاً عن الكل - وعقلاً هو وجود ذاته وعين ائنته لا امر ذاتى على وجوده وهويته ، وان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن هوب فرض ولم يتسوى نفس

تلك الإرادة التي ينبعها وجود الموجودات ، كما يتبع عشق شئ بعشق لوائمه وآثاره ، فمن احب شخصاً (مثلاً) احب جميع لوائمه وآثاره وافعاله على سبيل النعية ، والله يحب كل شئ ، مجعول منه تبعاً لمحبة ذاته . فهذه هي ارادته الخالصة عن الشين ، ومن اعتقد غير ذلك في حق ارادة الله فقد عدل عن منهج الصواب ، وألحد في صفاته واسمائه فكذا يجب ان يحقق معنى الحق في حقه ، اعني الدراك الفعالي ، فالادراك كما علمتو العمل كما علمتو كلاهما شئ واحد جديد أو اضافتوا ثراً . قد سبق ان الصفات الاولى للمواجب كما انها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الاسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الاضافة كلها ترجع الى اضافة واحدة يستحق الاسماء الاضافة ، لصدق معانيها عليها ، فكما ان وجوداً واحداً في حقه علم وقدره وحيوة فكذلك اضافة ذلك الوجود الى المجهولات عالمية و حالقية وراثقية وصاعية و ارادة وجود وغير ذلك ، فالك اذا تفتتت بهامر من الاسول وحقت الصفات الواحبة علمت ان الصفة الاولى لواجب الوجود هي أنه ان موجود (١ - ٢) بحث لا يشوبه مية ولا نقص

(١) انت تعلم ان الوجود الحقيقي البحث ذاته ، فاطلاق الصفة اما من باب المشاكلة للصفات الاخرى واما باعتبار نفس المفهوم المتوحي مع قطع النظر عن المنون ، وفي المنطق يطلق الوصف المتوحي على اسانية الايمان مثلاً ، والحق ان المراد من الصفة : الصفة الحقيقية ، اعناه ليس له ماهية . وذكر الوجود البحث من باب ذكر الموسوم ، مع صفته وهو مثل قوله هذا الوجود مسلوباً عنه المشاركة في الجنس ، والمراد من الجنس معناه اللغوي اذا الواحد معناه انه لا يشارك لهي النوع ، ولادعته صدق السلب هنا باعتبار انشاء الموضوع في نفسه ، فيكون في ذكر الجنس اللغوي اشارة الى ان مطلق العريك معطائاً كان او معاتلاً او معابها او مساوياً او متناسباً او غير ذلك - س. ق. د.

(٢) الاسول المسامية المبينة على مسألة الوجود و وحدته التشكيكية تأتي أن يعد الوجود وسعاً له (تالمالي) كالملم والقدره والحياة ، بل الوجود البحث هناك بعناء مفهوم الذات والهوية كما ان علمه وقدرته وغيرهما بعناء مفاهيم الصفات من العلم والقدره وغيرهما ، وهذا غير كون الصفات عين الذات والذات عيها ، وذلك ان البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحث ، فالمراد بهما واحد ، كما ان مسداتهما واحد بخلاف ما يثبت العلم والقدره مثلاً ، فانهما يثبتان بمبدئيات الذات مفهومهما غير مفهوم الذات وان كانت واحدة مصداقاً فلا تسلم علم مدله .

وامكان بوجه من الوجود . ولما الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة . فاللواتى تغالط السلب كقول القائل : « انه احده لم يرد منه الاهدأ الوجود تقسم مع ملاحظة انه مسلوب عنه القسمة بوجع من الوجود » لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية . كالمادة والصورة العينية والذاتية ولا الى الاحراء القولية كالجنس والفصل ، وكما اذا قلنا . انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مسلوباً عنه المشارك فى الجنس اوفى وحب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعقل ومعقول لم نعن الا أن هذا الوجود مسلوب عنه « وانه مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار اضافة ما » هكذا فى الشفاء

والحق عندنا ان هذا المعنى السلبى غير حل فى مفهوم الثقل والادراك و لزمه فى الواقع ، بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له ، و المادة و الماديات لاحضور لها فى نفسها ولا شيء بحسب ذلك الوجود ، فلاجل عينيتها وعدم وجودها الحمى يكون محمولا دائماً بواسطة صورة اخرى له وجود حضورى و كلما كان الوجود أقوى كان الادراك أقوى فالوجود الأقوى هو الصور العقلية على درجاتها فى القوة ، ثم المثل الخيالية ، ثم المثل الحسية ، واذا انتهى فى الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل و المثل . و اما اللواتى تغالط الاضافة فمثل قول القائل « الاول » لايمنى به الاضافة هذا الوجود الى الكل اضافة التاعلية او نحوها ، و كقوله « الآخرة » لايمنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة القائية او شها ، وكما اذا قيل انه قادر لايمنى به الا انه واجب الوجود مضافاً الى أن وجود غيره يجب عنه وينحقق به . واداقيل « انه حى » لم يمن به الا هذا الوجود العقلى مأخوذاً مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضاً بالقصد الثانى كما سبق ، اذا الحى هو الدراك الفصا (١) وهكذا القياس فى سائر الصفات الالهية . وقد سبق بيان اتحادها

(١) فاخذ « الامافاة » فى مفهوم « الحياة » باعتبار هذا التعريف اللزمنى « والا لكانت متباعدة

هذين اللزمنين وهى من الصفات الحقيقية المحضة من قده .

فى الوجود فى حقه ، و كيفية كون الحقيقات منها نفس الذات الاحدية .

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حياة كل شئ انما هى وجود حوده ، اذ الحياة هى كون الشئ بحيث
يسدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقعدة ، لكن من الاشياء الحية
ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر . ومنها ما ليس بجسم فيه ان يسبقه كون آخر .
فالقسم الاول كالاجسام الحية ، فان كونها ذات حياة اما بطرء عليها بعد
كون آخر له يسبق هذا الكون الحيوانى ، لان هذه الاجسام لو كان وجودها فى
نفسها هو بعينه كونها بحيث يسدر عنها افعال الحياة لكان كل جسم حياً ، وان لم -
يكن كذلك - بل طرء عليها هذا الوجود لالانها اجسام ، بل الامر آخر تخصصت به -
فهو المطلوب وليس اك ان تقول : ان هذا الكون (اى كون الشئ) بحيث يسدر عنه
فعل الحياة هو الذى يقوم الجسم (١) لانا نقول : ان الذى ذكرت انما يصح وينصور فى
الجسم بالمعنى الذى هو باعتباره جنس ، لا بالمعنى الذى هو باعتباره مادة ، و كلامنا
فى الثانى اى فى مهية الجسم مجردة عن الزوائد ، فان الوجود المحض بمهية الجسم
لا يتعلق له بالكون الحيوانى ، فهذا الكون امر رائد على وجود الجسم بما هو جسم .
واما القسم الثانى فهو فيما يخرج عن الاجسام ، فان ما ليس بجسم لا يمنع
فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة ، بل هو حى فى اكثر ما ليس
بجسم (٢) ان يكون وجوده هذا الوجود ، فان الجواهر المفارقة والصور المجردة
هذه صفتها اى كون وجودها بعينه هو حيوتها ، و ذلك لعدم تركيبها من مادة وسورة ،
لان وجودها وجود صورى لا يتعلق بامر بالقوة ، فالحياة فيها يستحيا به يكون الشئ حياً ،
بل نفس حيينه اذ من المحال ان يصير الشئ بهذا الوجود هذا الوجود . فيلزم توقف الشئ

(١) اى يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المتضمن للجنس لا ماهيته اذ قد علم جوابه من قبله .

(٢) وهو الواجب (تعالى) و الجواهر المفارقة واما بعض ما ليس بجسم كالهولى و

الجسمانيات من المقارنات للمادة فهي ايضا ليس وجودها هذا الوجود بعينه من قبله .

على نفسه أو بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجوداً معارفاً عن المادة القابلة لكون بعد كون وإيضاً ننقل الكلام إلى ذلك الوجود ويتسلسل ، بل الأمر في الحياة وظاؤها - كما علمت في باب أصل الوجود والمضاف والابن والمتصل و نظائرها وواجب الوجود - أولى بأن يكون حيوته عين وجوده لكونه بسيطاً للحقيقة وأعلم أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة ، فهي كأنها مبدء لها و أكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في أن الحياة هي حقه هل هي صفة زائدة على الإدراك والفعل أم لا ؟ ثم عولوا في إثباتها في حقه على أن الشريعة الحقة قد وردت (١) في أخلاقها عليه ، فلا بد من إثباتها لوجودها من الصفات الحقيقية .

والحق أن حكم الحياة كحكم غيرها من السمات الكمالية في أنها من كمالات الوجود بما هو موجود ، وكلما هو كمال للموجود المطلق أو للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بأمر طبيعي أو مقداري أو عددي فلا بد من إثباته لمبدء الوجود وفاعله ؛ إذ الفاعل المعطى للوجود و كماله أولى بذلك الكمال ثم لأشبهه في أن مفهوم الحياة غير مفهوم العلم والقدرة ، إذ يمكن أن يتصور دوحية لا يعلم (٢) وقتاً من الأوقات شيئاً بالفعل ، ولا يصدر أيضاً حركة ولا صنع منه في بعض الأحيان فلا يخرج عن كونه حياً ، فالحياة في حقا هو الكون الذي يكون مصدر الإدراك و الفعل ، ففوة الإدراك و قوة الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

(١) يمتنى لأدليل عقلي عند هؤلاء (وعم جماعة من المتكلمين) عليها سوى ما ورد في الشريعة كالسمع والبصر عندهم ، بل العقل ينبغي برعهم ، لأن الحياة كيميعة مراحية وهو من شأن عن الجسم فصلا عن المركب المراجى فكلمة وتم الفصل بين المتكلمين - س قدّم .

(٢) يمتنى أن الأدليل على المناجزة هو الانتفاك في العقل ، ولولم يكن انتفاك في العقل ، ودأبى الشيء بين الثبوت له ، فلا يرد أن كل حي لا ينطق عن علم أو إحساس أو تخيل ، وتوهم أو تفعل ولا أقل من علم الشيء متعبه وإيضاً المراد انتفاك الحياة عن الإدراك ، وهو أدراك الجرميات بالحواس الظاهرة والباطنة المتقابل للعقل لا عن مطلق العلم - س قدّم .

منه لهما ، إلا أن هذا لا يمكن في حقه لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات
النفسانية ، فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة
واحدة من الوجود ، ولكل هوية واحدة وتشخص واحد ، ومع ذلك فمفهوم الحيوة
غير مفهوم العلم ، وهما غير مفهوم القدرة ، وهي غير مفهوم الارادة كما مر مراراً بالبرهان
قائم على اثبات هذا المعنى الكمالی له على وجه اعلى واشرف ، كما أنه قائم على اثبات
العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف .

تنبیه - واما الذي ذكره نصير المحققين (قدس سره) في رسالة مسألة العلم
بقوله : والمستند في اثبات الحيوة هو أن المقتل تصدوا وصفه بالطرف الاشرف من
طرفي النقيض ، ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له ممنوع الاتصاف
بهما وصفوه بها لاسيما وهي اشرف من الموت الذي هو ضدّها (انتهى) فهو لا يخلو عن
خلل وقصور ، فإن المستند الذي ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف
من طرفي النقيض (١) على مقابله مما يصح اثباته له ، فإن الصلابة اشرف من الرخاوة ،
والحركة اشرف من السكون ، والكروية اشرف الاشكال ، بل الشرط في اتصافه
بالامر الكمالی الذي هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية
للموجود بهما هو موجود ، والافستحيل اتصافه به . فالحكيم الالهی الباحث عن صفاته
لا بد له في اثبات صفة الحياة له ان يحصل اولاً معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون
عارضاً لمطلق الوجود كمالاً له ، ولا يستدعي عروضها لشيء على ذلك الوجه ان
يكون له استعداد خاص لو تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ، ولا ايضاً يكون

(١) لا يقال : المحقق (قدمه) ذكر وجهين . احدهما ان الحياة شرط العلم والقدرة واداً

اثبت المشروط له (تعالى) اثبت الشرط . وثانيهما ما ذكره بقوله «لا سيما» الخ وما ذكره المصنف
(قدمه) بطل الثاني خاصة . لانا نقول : بل يبطل الاول ايضاً ، لان المحقق (قدمه) اخذ الوصف
بالاشرف للموصف بالعلم والقدرة فيه ايضاً للتلايقال لموصف بالعلم والقدرة حتى يقال بوصفهما
هو شرط الاتصاف بهما . وان كان الوصف بهما موجهاً بوجوده اخرى مقرر في «واضح
اخرى» ايضاً - من قدمه .

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثراً أو تقيراً أو افتقاراً الى شيء . ثم اذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه مبده ساير الموجودات وكمالاتها ، ومعطى الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره . واما الحديث الذى نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام من انه فعل سعى عالماً وقادراً الا انه وهب العلم للعلماء و القعدة للقادين . وكلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مرتود اليكم والبارى (تعالى) واهب الحياة ومقدد الموت ، ولعل النمل الصغار توهم ان الله زبانيين (١) كمالها ، فانها تتصور ان صدهما نقصان لمن لا يكونان له ، وهكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما احب والى الله المفزع (٢) فالحديث فى غاية الشرف والحقية ، وفيه اشارة (٣) الى المسلك الذى ذكرناه فى باب اثبات الصفات الكمالية له سبحانه من : انه واهب العلم و القعدة و الحيوة ، وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود ، والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت فى المعلوم فلا بد من وجودها للعللة على وجه اعلى واشرف . واما الذى اشار اليه من قصور افهام العقلاء . فيما يصفون الله به عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضاً مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلاً . بل هو جار فى سائر صفاته فان الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجود ، فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

(١) تثنية الربابى (بضالاول) و(زبانيا) القرب والنمل: قرناهما.

(٢) يعنى اعرافوا الله باله ، فهو صفة نفسه صفوه وبنوه اعرافوه . من نفسه .

(٣) يعنى اياك ان تعمل كلامه (ع) على ما فهم والمعتزلة القائلون بالنيابة فى الصفات ، وانه دع المبادئ وحقاىنايات ، فيكون قوله (ع) دهل سعى عالماً كقول من يقول دهل سعى عالماً الا ان فعل الافعال المعكمة فترتب على ذاته (تعالى) ما ترتب على صفة العلم لو كانت ولكن ذاته ثابتة عنهما حاشى الجنب الالهى عن هذا الزعم القاسد والراعى الكاسد ، بل الصفة مقولة بالاشكيك كما ذكره وليست منحصرة فى المعنى القالم بالغير ، فذلك الصفة المستقلة الواجبة المحقة حق الصفة ، فسلب الصفة عنه لاسعة لاسلا . من نفسه .

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث ، وكذلك من القدرة ما هي قدرة قديمة واجبة ، ومن الإرادة ما هي إرادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور ، وكذا الحكم في جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن لكن طائفة من العقلاء (١) (وهم الذين عرفوا الحق بالحق ، وصفاته بصفاته لا بغيره من الممكنات) لغروجه من هذه النشأة التعسفية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة في حقهم بهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ، وشاهدون ما لا يشاهد غيرهم .

الموقف السادس

في كونه تعالى سميعاً بصيراً

قد وردت في شريعتنا الحققة بل من ضروريات هذا الدين المبين (٢) المعلومة

(١) هذا شرح قوله « واليها الفزع » ، أشار إلى أن المراد بالعقلاء في قوله « وهكذا حال العقلاء » : أولوا العقول الجزئية المعبودة بالأوهام كما عبروا ولا : بالأوهام . وأما العقلاء أولوا الأيدي والأبصار فهم لا ينفرونه الأبوسفة فقد وبه يستفهمون عليه ، وبه يهتدوا ينزلونه . وهم ما قبل ،

إذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها

أعانه طرفاً وآهاه فكان البصير بها طرفها

والمراد ب« طبع فبهة والمطلين » الذين يحدون التقاعد والثواني لسوء الفهم من هذا الحديث الشريف ، فيحدون باباً يحصل المسارف الإلهية مع أن الإمام المصوم (سلام الله عليه) لم يردع العقول الصحيحة كما أوصى بل تطلب بالأوهام وإدراك بالعقلاء « بل نقول : العقول الضامدة ب« ما » عقول بصرية لا ب« ما » مكتحلة بنور الله (تعالى) وب« ما » معارة منه (تعالى) . وإيضاً كون المميزات بالعقول مخلوقة ب« ما » شيء ومضون . لا يصادم كونها طائفة لنفس الأمر ب« ما » فيء وعنوان ، إذ لا وجود لها حيث سوى ظهور المروف ، فلا موضوعية فيها حيث لا أحكام انفسها ادلائسية لها - سقته .

(٢) أوصاف في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتها له (تعالى) ، لأن سروري

الدين كسروري العقل - سقته .

بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان البارى سميع بصير ، واختلفوا
 فى اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات ، لو
 كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم . فبعض المتكلمين كاشيا حنا الامامية ومنهم
 «المحقق الطوسي» (ره) وك (الشيخ الاشعري) ومناصبه وفقاً لجمهور الفلاسفة
 الذين لعلمه بالحزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى
 الشهودى ارجعوهما الى مطلق العلم ، فاولوا السمع الى نفس العلم بالمسموعات ،
 والبصر الى نفس العلم بالمبصرات . وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما براء على
 اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام فى حقه ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ،
 او اعتقاد ان الاحساس فى حقه لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بذير آلة
 وان لم يحصل فينا لقصورنا الالاله . وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ فى
 الحكمة يحتمل وجهاً صحيحاً الا ان كثيراً من ارباب التكلم واهل الجدال لم يتفطنوا ان
 الاحساس بعينه نفس القصور فى المدرك والمدرك جميعاً . والحاصل ان السمع والبصر
 له اما نفس الاحساس بالمعنى الذى عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات .
 والتحقيق ان السمع والبصر مفهومهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان
 رائدان على مطلق العلم ، وهما ايضا اذا حصل مفهومهما مما يصح عند العقل عروضا لمطلق
 الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسماً ولا تغيراً ولا انفعالا فى معروضهما ،
 فلا بد من اثباتهما له : فانك بعدما علمت ان مناط الجزئية و الشخصية ليس مجرد
 الاحساس - حتى لا يتشخص شيء الا عند المحس - بل مناطها هو لهو الوجود الخاص
 وان الوجود والنشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق
 يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها
 عنده ومعلوميتها له ، وهذا الشهود الاشرافى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

على مطلق لعلم بهما (١-٢) ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي ، فشهود المسموعات سمع ، وشهود المبصرات بصر ، فقد علمت مما ذكرنا ان سمعه و بصره ليا بحيث يرجعان الى مطلق العلم ، بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكن اولى و اقرب الى الحق : بان قاله كما قال صاحب الاشراف : ان علمه راجع الى بصره لان بصره يرجع الى علمه .

(١) بل الشهود الاشرافي المنطقي بكل الموجودات سمع وبصر كما هو معاد كلامه الشيخ الاشرافي ، ان علمه يرجع الى بصره ، بل معاد كلام نفسه (قده) في مقابيح الفيض .
انقلت : البصر تنطق بالأضواء والألوان ، والسمع بالأموات والكلمات ، فالتعويض الذي يقرأ في كلامه (قده) هنا وفي معبث الادادة صفي دفع شبهة قد استوثقها واستجيب بها بعض مسائلها الامامية على ان الادادة زائدة على ذاته صفي موقفة .
قلت : نعم البصر يستدعي الضوء واللون في البصر ، والسمع يستدعي كون المسموعات كلمات ، لكن المنهجية معتبرة بين المدرك والمدرك ، فالصوت الذي يناسب بصره (تعالى) هو نور الوجوه الذي تنويره السموات والارض ، واللون الذي يناسبه هو ألوان الماهيات ، والكلمة التي تناسب سمعه هي كلمة وكنه الوجودية المنهجية الى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتي - من قده .

(٢) قد عرفت مما تقدم : ان هذا الفهود الاشرافي المنطقي بحضور الموجودات بوجوداتها عند (تعالى) غير منحصر في الكينيات المسموعة والمبصرة ، بل امر الكينيات اهم من الملموسة والمسموعة و المفقودة وغيرها . وكذلك الجواهر و امثال المقولات و الامور التي لا تدخل تحت مقولة جميعها حاضرة عنده مفهودة له بالعلم الحضوري ، بل قد عرفت ان علمه (تعالى) حضوري كذلك لا سهيل الى اثبات العلم الحصولي فيه (تعالى) . وعلى هذا فلا وجه لارجاع بصره و سمعه الى الفهود الاشرافي والعلم الحضوري ، و اتقول بكونهما علمين مخصوصين زائدين على مطلق العلم ، لصحة القول بأنهما من مطلق العلم و المراد بهما العلم بالمبصرات و العلم بالمسموعات - ط مدخله .

(٣) كان المراد ارجاع مطلق العلم الى البصر بتفسير البصر بالاشرافي الحضوري و ارجاعه الى السمع بتفسير السمع بفهود الموجودات من حيث انها كلمات له (تعالى) ط مدخله .

ايضاح عرشي

اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما باطباع شعب المرئي في العصور الحليدي واما له عند كما قاله الطبيعيون ولا يخرج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والشيء - سواء كان الشعاع جسماً موجوداً في الخارج او شيئاً آخر - ولا كما احتاره الشيخ المقتول - من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضوري لتلك الصورة المادية ، اذ الكل باطل عندنا كما فصل في مقامه ' بل حقيقة الابصار عندما هي اشياء النفس (١) صورة مثالية حاضرة عندها في عالم التمثيل (٢) مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل

(١) ما ذكره (قدس) في الابصار جري في مدركات سائر الحواس كالشمومات والمنذقات والملبوسات ، وهي جميعاً مدركة في الحس المشترك كما سيأتي في علم النفس ، ومدركات هذه الفروع من سنخ واحد ، وليس مادراك حضوري ، بل علم حصولي ، ومن الدليل على كونه حصولياً وقوع الخطأ والغلط في البصرات و المشروبات و المسموعات و الملموسات وغيرها ، ولا يكفي في كون الابصار حضورياً تمثل الصورة المصورة هذه النفس لا يسلط الصورة العلمية أهم من الكلي والجزئي والمحسوس وغيره كذلك ، وانما الملاك في كون العلم حصولياً اعتبار حضور الماهية في الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى - طمطمطلة .

(٢) وكما تنفأ النفس في مقام البصر صورة ذهنية مثلاً ، كذلك تنفأ صور وعنده وجوده و لربوبه وبعده ونحوها ، وليس انما لها على سبيل الاختيار والروية ، بل ضررها له وكون هذه الصور مثالية وفي عالم التمثيل تكون صوراً سرقة بلا مادة لان المدرك لا يمان يكون وجوده للمدرك ، ولكن حدوثها وبقاؤها معروضة بحضور المادة ، وجذا وكونها مدركة للمفاهيم الظاهرة تمازج صور موجودة في عالم المثال لانها تدرك بالحس الباطن فهذهان العالمان الصوريان يداشتراكهما في التجرد في الجملة وامتيازهما عن عالم الصور المادية ممتازان هما ذكرنا كل من الآخر ، فلو سمي الصور المحسوسة المعروضة حضور المادة بعالم وهو قلياها والاخرى بعالم «المثال» لفرقا بينهما في الاسم ايضاً لكان حسناً وان كان كلا الاسمين مطلقين في التقديم على التمثيل المعلقة المسماة بالغيرالمنفصل ايضاً تشبيهاً بالخيال المتصل ثم ان الفرق -

المنشئ للفعل الى ذلك الفعل ، لانسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال .
وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الالة الضوية والى وجود الصورة الطبيعية
ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حازي بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق
الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والالما يتحقق الابصار في حالة النوم او نحوه ، بل
تلك لاجل أن النفس هي اوائل الطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها
عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها ، فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افتقرت
اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصرى ليس بهذا العضو وان افتقرت اليه في
الابصار وكما ان لها ان تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضرباً من الاستكمال
فكذلك لها ايضاً - في ان تدرك الاشياء ادراك جزئياً بصرياً او نحوه - ان تستغنى عن هذه
الاعضاء واتصالاتها .

وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها - كما سيجي ذكرها في مباحث
علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفاً قلب ذكى ان الابصار يتحقق بدون
الالة واتصالها وبدون اتصال النفس ايضاً لكونها فاعلة للصورة المبصرة لا قابلة اياها .
فاذا ثبت ذلك (من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية
المبصرة بصرها الخاص الذى هو عين ذاتها) فعلم ان مطلق الابصار من عوارض
الموجود بما هو موجود ، ولا يوجب تجسماً ولا اتصلاً وتغيراً وهو كمال وفقدانه نقص
فالواجب (جل ذكره) اولى بذلك الكمال كما علمت . وكذا الكلام في السمع فان
الذى اشتهر بين الناس أن السمع انما يحصل بقرع او قلع عينين ولا بد فيه من توجع
الهواء الواصل الى عضو خروفي في باطنه مصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المنموج
فتنقل منه النفس فتنبه بالاصوات والحروف والكلمات وتذكر كماله كما قد روي و

- بين مذهبه (قده) ومذهب الطبيعيين - بعد اشتراكهما في كون البصر بالذات هو صورة اخرى
غير الصورة التى في المادة - ان الصورة عندهم قائمة بقوة النفس قياماً حلولياً و عنده قائمة
بالنفس قياماً سدوريا ، وان الصورة قائمة على القوى من جانب الصور عندهم ومن النفس عنده
لكونها من عالم القدرة والملكوت وقل الروح من امر ربي - سيقنه .

اثبتوه ، وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بأن للإفلاك في حركاتها اصوات لذينة ونغمات شريفة وان « فيثاغورث » ساعد اليها بتقسه وسمع بلطيف ذهنه نغماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما يسه أن مطلق السمع لا يقتصر فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية أن الاسان ربما يسمع في حالة النوم صوتاً شديداً (كصوت الرعد ونحوه) ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ليس باقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج ، وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسيكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله تعالى . والحمد لله اولاً وآخرأ والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

الى هنا تم القسم الاول من العلم الالهي ، وينتلوه القسم الثاني في الموقف السابع في انه (تعالى) متكلم وما يشتمل عليه من المعارف في تحقيق الكلام والكتاب . وقد بذلنا جهدنا في تصحيحه ومقابلته بالنسخ الخطية والمصححة بأيدي اساتذة الفن - شكر الله مساعيهم الجميلة - فخرج بحمد الله - خالياً عن الاعلاط الانزرازيه واذاغ عنه البصر .

ابراهيم الاميني فتح الله الاميد

شعبان المعظم ١٢٨٦

فهرس ما في هذا الجزء

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
	وجوب من الاشكال تودد على كلام المحقق	٢	مقدمة المؤلف
٦٨	الدواني		الموقف الاول في الاشارة الى
٧٨	نقض كلام المحقق الدواني بوجه آخر	١١	واجب الوجود
	تقرير السيد السد (ره) لتوحيد		الفصل (١) في اثبات وجوده والوصول
٨٠	الواجب تعالى	١٢	المعرفة ذاته
	اخراجات المحقق الدواني على السيد	١٣	برهان المدينين وهو السيد اليراهين
٨٢	السد ودفعا	٢٣	في ان حقيقة الوجود هي عين الواجب
	الفصل (٨) في ان واجب الوجود		الفصل (٢) في الاشارة الى مناهج
٩٢	لا شريك له في الالهية	٢٦	اخرى للوصول الى هذه الوجهة
	طريق آخر لا يسلط في غنى الشرك		طريقة صاحب المطارحات في اثبات
٩٢	عنه تعالى	٣٠	الواجب نقضها
	الفصل (٩) في انه تعالى بسيط الحقيقة		الفصل (٣) في الاشارة الى وجوبه من
	من كل جهة ليس مؤلفة الذات من	٢٢	الدلائل ذكرها بعض المحققين
١٠٠	اجزاء وجودية عينية او ذهنية	٣٩	نقض كل من الوجوه المذكورة
١٠٢	طريق آخر لاثبات بساطته تعالى		الفصل (٤) في الاشارة الى طرائق
١٠٣	طريقة اخرى لبيان بساطة الواجب	٤١	اخرى لا قوام
	الفصل (١٠) في ان الواجب الوجود	٤٢	مناهج المظهرين في اثبات الواجب
١٠٥	لا فصل لحقيقته الخمسة	٤٧	طريقة المتكلمين المبينة على الصدوق
	الفصل (١١) في ان الواجب الوجود		الفصل (٥) في ان واجب الوجود انك
١٠٧	لا معاركة له في اي مفهوم كان	٤٨	مهيبة
	الفصل (١٢) في ان واجب الوجود	٥١	ابطال كون الواجب ذامية بتقرير آخر
١١٠	تمام الاشياء واليه يرجع الامور كلها	٥٦	مسلك آخر في غنى المهيبة عن الواجب
١١٢	تشير القول في انه تعالى تمام الاشياء		الفصل (٦) في توحيد ونفى الشرك
	الموقف الثاني في البحث عن	٥٧	عنه في وجوب الوجود
	مقاته تعالى على وجه الموم		الفصل (٧) تنقيب الكلام بذكر ما افاده
		٦٣	بعض المحققين وما يرد عليه

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
	الفصل (٦) في حال ماذهب اليه		الفصل (١) في الاشارة الى اقسام
	القائلون بالمثل العقلية وما ينسب	١١٨	الصفات
	الى قرفوريوس من اتحاد العاقل		كلام الهرودي في شي الاضافات
١٨٨	والمعقول	١٢١	والعقليات المختلفة منه تعالى
	الفصل (٧) في حال القول بارتسام		الفصل (٢) في قصة اخرى ديمامية
١٨٩	الاشياء في ذاته تعالى	١٢٢	للصفات الثبوتية
	كلام الفينغ في انه تعالى لا يمثل الاشياء		الفصل (٣) في ما قيل من ان صفاته يجب
١٩٢	من الاشياء	١٢٥	ان تكون غنى ذاته
	تربيه ما اورده ابو البركات		ما اورده المصنف على برهانهم في
١٩٩	والهرودي على كلام الشيخ	١٢٨	عينية الصفات
	تقديما اورده المصنف الطوسي على وجود		الفصل (٣) في تحقيق القول بعينية
٢٠٩	الصور في ذاته تعالى	١٣٣	الصفات الكمالية للذات الاحدية
	بيان ان الاضافة بين الواجب و بين		شرح كلام على (ج) في ثنى زيادة
٢١٢	الاشياء اضافة اشراقية	١٣٦	الصفات على ذاته تعالى
	قدح العلامة الغفرى في انهاء الصور		الفصل (٥) ايضاح القول بان صفاته
٢٢١	الالهية ودفه		لحقنبة كلها ذات واحدة لكنها
	الفصل (٨) ما قدح به في منجب		مفهومات كثيرة
٢٢٧	القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى	١٢٥	الموقف الثالث في علمه تعالى
	في ان علمه تعالى بذاته يقتضى		
٢٣٠	علمه بسلواته		الفصل (١) في ذكر اصول ومقدمات
	كلام الناراى في الجمع بين رأى	١٣٩	يتلخ بهالى هذا المطلب
٢٣٥	الافلاطون وارسطو في علمه تعالى	١٤٥	اتحاد المدرك و المدرك
	الفصل (٩) حال منجب القائلين		شكوك في اتحاد المدرك والمدرك
٢٣٨	بالعلم الاجمالى له تعالى بما سواه	١٦٩	واذا احتما
٢٤٢	اقسام علم الاتمان باقسام ثلاثة	١٧٢	الفصل (٢) انهاء علمه تعالى بذاته
	الفصل (١٠) حال القول بان علمه	١٧٦	الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه
٢٤٥	بالماد الاول تنسبى وبغيره اجمالى		الفصل (٣) تنسبى مفاهيم الناس في
	الفصل (١١) حال المنصبين برىمان	١٨٠	علمه بالاشياء
٢٤٩	علمه بالاشياء بالاضافة الاشراقية		الفصل (٥) في الاشارة الى بطلان
	تمثيل علمه تعالى بالاشياء بعلم		منجب الاشراق ومنجب ينسب الى
٢٥٢	النفس وقواها	١٨٢	أهل الشرف

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
اعتراضات ترد على كلام المحقق		الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس ٣٢٠	
الطوسي في علمه تعالى	٢٥٦	الفصل (٣) مأخذ آخر في اجال	
الفصل (١٢) ذكر صريح الحق في		ان كان الارادة الواحدة ان يتعلق	
علمه تعالى السابق على كل شيء حتى		بأي طرف من طرفي الممكن وبأي	
على السور الطيبة القائمة بفاته	٢٥٢	ممکن من الممكنات	٣٢٢
توحيد اصول لكونه تعالى بسيط الحقيقة		الفصل (٥) منعب المتكلمين في	
كل الاشياء وهو منوع الحكماء	٢٥٢	المرجع لارادة خلق العالم	٣٢٥
بيان كونه تعالى بسيط الحقيقة كل		مبنى وجود الله في افداله تعالى	٣٢٦
الاشياء	٢٧٠	الفصل (٦) في دفع بعض الاوهام من	
بيان منوع الصوفية الكاملين في		هذا المقام	٣٢٨
علمه تعالى	٢٨٠	كلاما للمحقق الطوسي في اتحاد الارادة	
نقل كلام معين الدين الرمي في		والله	٣٣١
كيفية علمه تعالى	٢٨٦	الفصل (٧) في تفسير الارادة والكراهة ٣٣٢	
الفصل (١٣) في مراتب علمه بالاشياء	٢٩٠	مبنى الارادة والكراهة عند المتزلة	
معنى القضاء والقدر	٢٩٩-٢	وما يرد عليه	٣٣٧
معنى اللوح والقلم والهام من		معنى الارادة والكراهة عند المصنف	٣٤٠
مراتب علمه تعالى	٢٩٣	الفصل (٨) دفع ما اورد على اتحاد	
معنى اللوح المحفوظ	٢٩٥	هذا الامور في حقه تعالى	٣٤٢
معنى قوله (ع) دان له تعالى سبعين الف		شكوك مودة في ما يرد على الاتحاد للعلم	
حجاب من نور ...	٢٩٩	والشدة واذا احتيا	٣٤٥
معنى العرش والكرسي	٣٠٢	كلاما للشيخ في في الادامات الائمة عنه تعالى ٣٥٨	
تطابق المواقف بعضها مع بعض	٣٠٥	كلاما للمحقق الطوسي في اثبات الفرض	
الموقف الرابع في قدرته تعالى		في علمه تعالى	٣٦٢
الفصل (١) في تفسير معنى القدرة	٣٠٧	الفصل (٩) اعتناء ما ذكره من الفرق	
في معنى القدرة عند الفلاسفة والمتكلمين ٣١٠		بين ارادته وادانتها من طريق النقل	٣٦٢
الفصل (٢) في ان القدرة فينا من القوة		تحرير محل النزاع بين الاقاصم	
وفيه تعالى عين الفعلية	٣١٢	والمعتزلة والحكماء	٣٦٥
الفرق بين قدرة القادر المختار و		الفصل (١٠) في حكمته تعالى ومنايته	
قدرة الموجب	٣١٥	وعنايته بوجوده	٣٦٨
نفس كون القدرة فيه تعالى ايجابا	٣١٩	الفصل (١١) في شمول ارادته لجميع	
		الافعال	٣٦٩

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
كلام الامامية والحكمة في ارادته تعالى ٣٧١		انتهاء الشيخ جميع الارادات الى ارادته تعالى ٣٩١	
كيفية ارادته تعالى المعاصر من العباد ٣٧٢		الفصل (١٣) في تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء اليه تعالى ٣٩٥	
ما يندفع به العبد الواردة على خلق الاعمال ٣٧٥		الفصل (١٤) في استيفاف القول في استجابة الدعوات ودفع ما اوردها ٤٠٢	
تمثيل افعاله تعالى بافعال النفس وقواها ٣٧٧		الموقف الخامس في كونه تعالى حياً ٤١٣	
الفصل (١٣) حل بقية العبد الواردة على الارادة القديمة ٣٧٩		في الحياة الجسمانية عنه تعالى ٤١٧	
معنى وجوب الرضا بالقضاء مع ان المعاصر ايضا من القضاء ٣٨٠		الموقف السادس في كونه تعالى سبباً جبراً ٤٢١	
وجبات سبب الشرور اليه تعالى ٣٨٣		حقيقة الاجار عند المصنف (ره) ٤٢٤	
كلام المعنى الطوسي في اثبات الاختيار للمبد ٣٨٤			
اشكال آخر على الارادة القديمة و الجواب عنه ٣٨٨			

فهرس الاعلام

لا يخفى على المراجعين الكرام ان ما وضعناه داخل القوسين من ارقام الصحائف
 فى الفهارس راجع الى التاليف فى ذيل الصحائف كما هو المرسوم فى الفهارس.

ابن سينا ١٣- ٢١- ٢٧- ٢٨- ٤٠- ٦٢- (٦٦) ٦٧- ٧٣- ٩٦- (٩٧) ٩٨- ١٢٠-
 ١٣٢- ١٧٩- ١٨٠- ١٨٢- (١٩٣) ١٩٦- (١٩٧) ٢٠٠- ٢٠٨- ٢٠٢- ٢١٠- ٢١٤-
 ٢١٦- ٢١٩- (٢٣١) ٢٣٩- ٢٩١- ٣١٣- ٣٥٨- ٣٩٠- ٣٩٩- ٤٠٤- المحقق الطوسي-
 (٢١) ٢٩ (٤٩) ١٦٨- ١٨١- ١٨٤- ٢٠٢- ٢٠٨- ٢١٠- (٢١٦) ٢١٧- ٢٢٦- ٢٣٢-
 (٢٤٦) ٢٥٣- ٢٥٧- ٢٥٩- ٣٠٠- ٣١٠- (٣٣١) ٣٦٣- ٣٨١- ٣٨٤- المحقق السيد الداماد
 ٦١- (١١١) ٣٨١- ابن كمونة ٥٨- (٥٩) ١٨١- ٦٣- افلاطون (٤٥) ١٨١- ٢٢٧- ٢٠٩-
 ٢٣٢- ٢٣٥- ٢٣٦- ٣١٢- ابو نصر الفارابي ٢٧- ٦٣- ١٢١- ١٢٤- ١٨٠- ١٨٢- ٢١٨-
 ٢٣٥- ٢٣٩- ٢٤٠- جلال الدين الدواني ٥٣- (٥٤) ٦٣- ٦٥- ٦٧- ٦٨- ٧٠- ٧٢- ٧٤-
 ٧٨- ٨٦- ٩٢- بهمنيار ٦٥- ١٨٠- ١٨٩- ٢١٢- ٢٨٦- الطباطبائي (٢٣)- (٢٧)- (٥٩)-
 السيد الصدر الشيرازي ٨٠- ٨٣- ٨٤- ٨٦- عبد الرزاق اللاهجي ٧٨- ٢٠٢- صدر الدين
 الشيرازي ٢٢- ٤٥- ٥١- ٨١- شهاب الدين السهروردي ١٩- ٢٣- ٦٣- ٧٠- ١٢١-
 ١٥٦- ١٨١- ٢٠٣- ٢٢٣- ٢٤٩- ٢٦٦- ٢٥٦- ٢٧٠- المولوي الرومي (١٠٩) (١٤٧)-
 (٣٢٧) (٣٣٣)- ٣٨١- محيي الدين العربي ١٨١- ٢٨٦- ٢٨٩- (٣٢٧) فخر الدين
 الرازي ١١٠- ١٨٩- ٣١٠- ٣٨٠- صدر الدين القونوي صاحب مفاتيح الغيب ١٨١-
 فر فوريوس ١٨١- ١٨٢- ٢١٤- شيخ فريد الدين العطار (٢٣)- (١١١) ارسطاطاليس ٩٤-
 ٩٦- ٢٣٥- ٢٣٧- المحقق الخفري (١٢٩) ٢٢١- ٢٢٤- ٣٣٠- المعلم الاول و الثاني
 ١٣٢- ١٣٦- ٢٣٦- ٢١٧- ثامسطيوس والاسكندر ٩٧- ابوطالب المكي ١٢٠- عبدالله
 الانصاري ١٣٦- ١٥٠- السلطان ابو يزيد ١٤٧- ارسلو ١٥٣- ٢٣٤- ابو البركات

البغدادى ١٩٩ - ٢٤٦ ابوالعباس اللو كرى ١٨٠ شمس الدين محمد الجيلانى (٢٢٠)
 انكسيمانوس الملطى ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٨ تاليس الملطى (٢٤٦). ابوالحسن الاشعري
 ٢٢٠ - ٣٢٥ ابوالقاسم الكمبى ٣٢٥ - ٣٢٦. المحقق الشريف ٢٢٥ - محمد بن يعقوب
 الكليني ٣٥٢ - شام ابن الحكم ٣٥٦ - قاضى عبدالجبار ٣٧٠ - صاحب ابن عباد
 ابواسحاق ٣٧٠

فهرس اسماء الكتب

الاشارات لابن سينا - ٢٧ شرح الاشارات للشارح الطوسي ٤٩ - ٧٤ - ٢٠٩ - ٢٣٢ -
 ٣١٠ التعليقات لابن سينا ٦٢ - ١٢٠ - ١٣١ - ٢١٤ - ٢١٦ - ٢١٩ - ١٣ الشفاء لابن
 سينا ٢٠ - ١٩٣ - ٢٢٧. اثولوجيا المعلم المشائين ٢٢٩ الكافي - التوحيد - العيون ٣٥٢
 المبدء والمعاد للمؤلف ٦١ - ٧١ المطارحات للعلامة السهروردي ٣٠ - ٦٣ - ١٩٩ - ٢٦١
 حكمة الاشراق للسهروردي - ٢٢٤ - ٢٩٩ - ٣٠٠ المباحث المشرقية لفخر الدين
 الرازى ١٧١ - ٢٣٣ رسالة الحدوث لشمس الدين الجيلانى - ٢٢١ الشجرة الالهية
 للشهرزورى - ١٨١ الفتوحات المكية لمحيى الدين - ١٨٤ - ٢٨٦ السماع الطبيعى
 لارسطوطاليس ٦٦ التحصيل لبهمنيار ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢١٦ البيهق والسعادة لبهمنيار -
 ٦٥ حكمة العين للكاتبى ١٩ - الفصول للفارابى - ٦٣ شرح رسالة العلم للطوسي ٢٣١
 مصارع الفلاسفة للشهرستانى ٣٩ الياكل النورية للدوانى ٦٣ - المعبر لايى البركات
 ١٩٩ كتاب النفس وشرح حيلتها

جمعدارى اموال مركز

جمعدارى اموال

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامى

